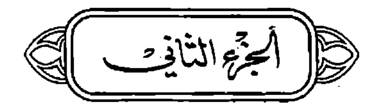
حلي التراقي

من مكنون جواهر المراقي

(الشرح الكبير على مراقي السعود)

محمد فال (أباه) بن عبد الله العلوي الشنقيطي





دار ابن حزم

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

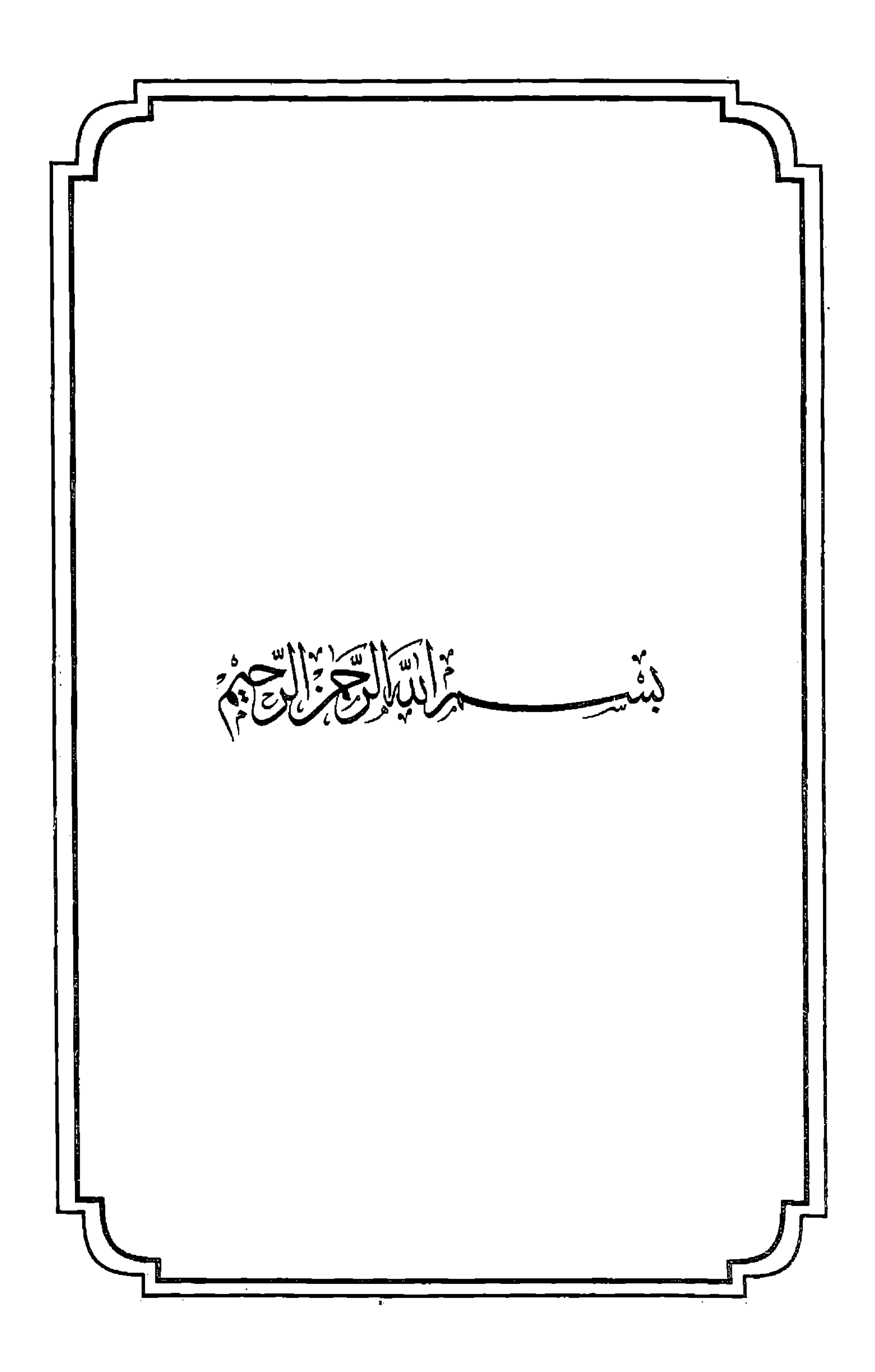


ISBN 978-9959-856-68-5

الناشر: دار الأمان للنشر والتوزيع
4. ساحة المامونية – الرباط – المغرب.
هاتف: 537.72.32.76(212+)
فاكس: 537.20.00.55(212+)
البريد الإلكتروني: Darelamane@menara.ma

دار ابن حزم

بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com


بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب السنة

السنة: لغة الطريقة والسيرة، قال ذو الرمة:

تـريـك سـنـة وجـه غـيـر مـقـرفـة   مـلـسـاء لـيـس بـهـا خـال ولا نـدب

وقال لبيد:

مـن مـعـشـر سـنـت لـهـم آبـاؤهـم   ولـكـل قـوم سـنـة وإمـامـهـا

وفي اصطلاح الفقهاء المالكيين ما أشار إليه الناظم من قبل بقوله:

وسـنـة مـا أحـمـد قـد واظـبـا إلـخ...

وفي اصطلاح الشافعية: ما كان نفلا منقولا عنه ﷺ؛ وفي اصطلاح الأصوليين قوله:

(وهـي مـا انـضـاف إلـى الـرسـول   مـن صـفـة كـلـيـس بـالـطـويـل)
(والقول والفعل وفي الفعل انحصر   تـقـريـره كـذي الـحـديـث والـخـبـر)

يعني أن السنة هي ما نسب إلى النبي ﷺ من الصفات والأقوال والأفعال والتقريرات.

وقوله: (من صفة كليس بالطويل) أي: البائن ولا بالقصير المتردد،

إشارة للحديث[1]؛ ومن شاء قال:

وهي ما انضاف إلى البشير   من صفة كليس بالقصير

وإدخاله الصفات هنا في مفهوم السنة من زيادته على جمع الجوامع. ولعل السبكي لم يذكرها لأن الصفات وإن كانت من السنة بالمعنى العام، فليست منها في اصطلاح الأصوليين؛ وقد نبه على ذلك العطار في حاشيته، قال: ولم يذكر ـ يعني السبكي ـ الصفات مع أنها من السنة؛ لأن الكلام في السنة التي هي من أصول الفقه، ولا كذلك الصفات القائمة بذاته ﷺ اهـ

وقد رأيت الشيخ السالك بن الإمام الحاجي رحمه الله تعالى تنبه لهذا، على ما في التقاييد المنقولة عنه، ونصه: لا يخفى عليك بُعد صدق السنة على الصفات في اصطلاح أهل الفن ـ وإن صدقت عليها في اصطلاح علم الحديث ـ لتغاير الفنين، ولأن وجه الاحتياج لذكر السنة هنا كونها يصبح الاستدلال بأفرادها، ولا وجه لدخول الصفات في ذلك، زادها الله تشريفا وتكريما اهـ

قال الرهوني في تحفة المسؤول: وتطلق السنة في اصطلاح الأصوليين على ما صدر عنه عليه الصلاة والسلام من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، وهو المراد هنا، وينحصر ذلك في أقواله عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقاريره اهـ

وفي هذا قال ابن عاصم في المرتقى:

للقول والفعل وللإقرار   قسمت السنة بانحصار

والمراد بالقول ما ليس على وجه الإعجاز؛ وإلى ذلك يشير الرهوني بقوله: «مما ليس بمتلو». والمراد بالفعل ما يشمل الإشارة، كإشارته

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب «باب صفة النبي ﷺ» (رقم: ٣٥٤٧)، ومسلم في كتاب الفضائل «باب في صفة النبي ﷺ» (رقم: ٦٠٦٥).

لكعب بن مالك أن يضع الشطر من دين له على عبد الله بن أبي حدرد[١]؛ ومن الفعل الهم أيضاً، لأنه فعل النفس، فإذا هم بشيء وعاق عنه عائق، أو أشار لشيء، كان ذلك الفعل مطلوبا شرعا، لأنه لا يهم ولا يشير إلا بحق، وقد بعث لبيان الشرعيات؛ كما هم عليه السلام بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فثقل عليه فتركه[٢]، ولذلك استحبه الشافعي. وعمل مالك بما في الأثر: «فجعل ما على اليمين على الشمال وما على الشمال على اليمين»[٣].

وقال القرافي: إن الهم خفي لا يطلع عليه إلا بقول أو فعل، فيكون الاستدلال بأحدهما اهـ.

وأجيب بأنه قد يطلع عليه بقرائن حالية، فانظره في الأصل.

قوله: (وفي الفعل انحصر تقريره) معناه أن التقرير داخل في الفعل، لا يخرج شيء منه عنه؛ وإنما كان التقرير من الفعل لأنه كف النفس عن الإنكار، والكف فعل كما تقدم.

والتقرير أن يعلم أن أحدا فعل شيئا، ولم ينكره عليه، فهو دال على جواز ذلك الفعل، لأن التقرير على المعصية معصية، والعاصم له من فعل المعصية عاصم له من التقرير عليها؛ وتقوى دلالة التقرير على الجواز إذا سر بالفعل الذي قرر عليه، كسروره من قول مجزز المدلجي في أسامة وزيد: «هذه الأقدام بعضها من بعض»[٤]؛ وأخذ منه بعض العلماء ثبوت النسب بالقافة، وعليه الشافعي، إذ لا يقر على باطل، فهو فعل ضمني. هـ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب رفع الصوت في المسجد» (رقم: ٤٧١) ومسلم في كتاب المساقاة «باب استحباب الوضع من الدين» (رقم: ٣٩٨٤).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب صلاة الاستسقاء «باب جماع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها» (رقم: ١١٦٤).

(٣) الحديث أخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم (رقم: ١٦٤٥١).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض «باب القائف» (رقم: ٦٧٧٠)، ومسلم في كتاب الرضاع «باب العمل بإلحاق القائف الولد» (رقم: ٣٦١٧).

قال الطوفي في شرح مختصر الروضة: كسائر ما رأى الصحابة يقولونه أو يفعلونه فلا ينهاهم، وذلك كقول أنس ﷺ: «كانوا إذا أذن المؤذن ـ يعني المغرب ـ ابتدروا السواري يصلون ركعتين، حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صليت لكثرة من يصليها، قيل له: أكان رسول الله ﷺ يصليهما، قال: كان يرانا نصليهما فلم يأمرنا ولم ينهنا...» إلخ[١].

وقوله: (كذي) أي السنة (الحديث والخبر)، أي فهما مرادفان للسنة من كل ما أضيف إليه ﷺ. وفي التنقيح لصدر الشريعة أن السنة تطلق على قول الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى فعله، والحديث مختص بقوله اهـ. وقيل: الخبر ما جاء عن غيره ﷺ.

وقد تقدمت مباحث الأقوال التي تشارك السنة فيها الكتاب من الأمر والنهي وغيرهما، والكلام هنا في غير ذلك.

ولتوقف حجية السنة على عصمة النبي ﷺ بدأ بها ذاكرا عصمة جميع الأنبياء لزيادة الفائدة، وعددهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، والرسل منهم ثلاثمائة وأربعة عشر، وقيل ثلاثة عشر؛ أولهم آدم وآخرهم سيدنا ونبينا محمد ﷺ. قال:

(والأنبياء عصموا مما نهوا عنه.................)

يعني: أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم معصومون إجماعا مما نهوا عنه، والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة، فلا تخلق لهم قدرة على المعصية، فمحال عقلا وقوع الكذب فيما بلغوا عن الله تعالى عمدا، وكذا السهو والنسيان، لكن عند القاضي بدليل السمع، وعند الأستاذ[٢] بدليل

---

(١) أصل الحديث أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين «باب استحباب ركعتين قبل صلاة المغرب» (رقم: ١٩٣٩)، وأما طرفه الأخير «قيل له أكان.. إلخ» فقد أخرجه مسلم أيضاً في نفس الباب (رقم: ١٩٣٨).

(٢) المراد به عند الإطلاق أبو إسحاق الإسفراييني، وقد تقدمت ترجمته.

المعجزة؛ وأجمعت الأمة على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة عمدا أو نسيانا أو غلطا؛ وأما الصغائر التي لا خسة فيها فقال بامتناعها في حقهم مطلقا طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين، ولم تقع منهم قط؛ وما يوهم الوقوع محمول على خلاف الأولى، أو وقوعه قبل النبوءة. قال عياض: وتصوره ممتنع، إذ لا يعلم كون الشيء مأمورا أو منهيا إلا من جهة الشرع؛ وهذا هو الذي يجب اعتقاده وطرح ما سواه، وهو أنهم لا يصدر منهم ذنب أصلا.

قال البرماوي: والأقوال في المسألة كثيرة منتشرة في الأصول والفقه، والتشاغل بها هنا غير لائق بكمال الأدب ووفور التعظيم اهـ.

قال العطار في حاشيته: ومن ثم قيل: إن التوبة في خبر: «**إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم سبعين مرة**»[1] توبة لغوية، وهي مجرد الرجوع، لرجوعه ﷺ من كامل إلى أكمل بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل؛ وهو ﷺ ما زال يترقى في الفواضل والفضائل، مع ما اشتهر من أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فعلم أن العصمة الحفظ من الوقوع في ذنب، وتقال للمنع منه، أو عدم قدرة على المعصية، وهي متقاربة؛ وأحسن ما قيل فيها: إنها ملكة نفسية تمنع صاحبها الفجور اهـ.

تنبيه: فرق القشيري[2] بين العصمة والحفظ بأن المعصوم لا يلم

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الدعوات «باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة» (رقم: ٦٣٠٧).

(٢) المراد بالقشيري هنا والد أبي نصر أبو القاسم صاحب الرسالة القشيرية، وقد ذكر فيها نحو ما هنا ونصه: فإن قيل: فهل يكون الولي معصوما؟ قيل: أما وجوبا كما يقال في حق الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظا حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات - أي خصلات شر كما في الشرح - أو آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم. اهـ قال الشيخ زكريا في شرحها: فالولي يحفظ مما يجوز وقوعه فإن وقع في ذنب تاب منه سريعا ومحي أثره عنه، والنبي يمتنع أن يقع له ما يجوز وقوعه، فحفظ الولي مما ذكر جائز، وإن وقع له وتاب منه كان ذلك من جملة=

بذنب ألبتة، والمحفوظ قد تحصل منه همات[1]، وقد تكون له في القدرة زلات، ولكن لا يكون له إصرار، ولهذا يقول المتصوفة: النبي معصوم والولي محفوظ اهـ نقله حلولو في الضياء اللامع. قال القاضي أبو بكر: لا تطلق العصمة في غير الأنبياء والملائكة إلا بقرينة إرادة معناها اللغوي، وهو السلامة من الشيء، ولهذا قال الشافعي في الرسالة: وأسأله العصمة.

وجرى على ذلك كثير من العلماء، فالسلامة أعم من وجوب السلامة، وقد توجد السلامة في غير النبي والملك اتفاقا لا وجوبا اهـ من البرماوي.

وأفعال الأنبياء كلها تشريع أو قُرَب، وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(.................. ولم يكن لهم تفكه
بجائز بل ذاك للتشريع أو نية الزلفى من الرفيع)

يعني: أن الأنبياء لا يتفكهون، أي يتنعمون بالجائزات رغبة في الدنيا؛ بل إنما يفعلون ذلك للتشريع لأممهم؛ أو بقصد الزلفى أي القربى أي التقرب إلى الله تعالى بالتقوي على العبادة بالجائزات كالأكل مثلا؛ فلا يصدر المباح منهم إلا على جهة التشريع.

والرفيع من أسماء الله تعالى.

وإذا كانت العصمة واجبة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام امتنع عليهم أن يسكتوا على باطل، وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(فالصمت للنبي عن فعل علم به جواز الفعل منه قد فهم)

يعني: أن النبي ﷺ إذا علم بفعل صادر عن مميز، ولو غير مكلف

= الحفظ له أيضاً، ولا يخرجه ذلك عن كونه وليًا لله. انظر نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية للشيخ زكريا ١/٢٦٣.

(١) كذا بالميم في الضياء اللامع، والذي في شرح الشيخ زكريا على رسالة القشيري: هنات بالنون: أي خصلات شر كما تقدم.

وسكت عن إنكاره فإنه يفهم منه جواز ذلك الفعل في حق الفاعل وغيره، لأن الأصل استواء الناس في الأحكام، لوجوب تغيير المنكر عليه، إلا إذا كان لسكوته موجب، كما إذا أقر ذميًّا مؤديا للجزية على ترك الصلاة. ومعنى الجواز رفع الحرج، والحرج شرعا الإثم؛ وقال القاضي: لا يعم غير الفاعل، لأن السكوت ليس بلفظ يخاطب به حتى يعم. وأجيب بأنه كالخطاب فيعم. فإن قيل: يرد هذا قولهم: العموم من عوارض الألفاظ. أجيب بأنه لفظ بالقوة.

قال في شرح التنقيح: مثال تقريره: احتجاج خالد بن الوليد على إباحة أكل الضب بأنه وضع على مائدة النبي ﷺ ولم ينكره[1]، ومروره ﷺ في طريق الهجرة براع، فذهب أبو بكر وأتاه بلبن منه، فلم ينكر عليه[2]، فدل على جوازه.

قال ابن عاشور: أي جواز شرب لبن الشاة المملوكة إذا كان فاضلا عن حاجة أهلها؛ ومنه أخذ جواز الأكل من الشجر المملوك الكائن على الطريق إذا علم تسامح أهله بذاك بحسب العادة اهـ.

قال الآمدي: فإن علم إصرار الفاعل عليه كمشي الكافر إلى الكنيسة لم يدل سكوته على جوازه، كمن يغريه الإنكار. قال الشاعر:

إذا نهي السفيه جرى إليه وخالف، والسفيه إلى خلاف

وقيل: يجب الإنكار ليزول توهم الإباحة.

قال ابن عاصم:

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب الضب، رقم (٥٥٣٧). ومسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب. رقم (٥٠٣٥).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب اللقطة، باب من عرف اللقطة ولم يدفعها إلى السلطان رقم (٢٤٣٩). ومسلم في كتاب الأشربة، باب جواز شرب اللبن، رقم (٥٢٣٨).

وإن رأى الرسول فعلا أو سمع قولا ولم ينكر فذا مما اتبع
إن كان لا يخفى عليه عاده وإن يكن يخفى فلا إفاده

(وربما يفعل للمكروه مبينا أنه للتنزيه
فصار في جانبه من القرب كالنهي أن يشرب من فم القرب)

يعني: أن النبي ﷺ ربما يفعل بعض ما نهى عنه نهي كراهة، لبيان أن النهي عنه ليس للتحريم، فيكون الفعل حينئذٍ في حقه قربة، لأنه من التبليغ المأمور به، كشربه ﷺ من فم السقاء مع نهيه عن اختناث الأسقية[1]؛ وشربه قائما مع نهيه عنه[2]، فصار طاعة بالنسبة له.

قال ابن عرفة: نهى النبي ﷺ عن استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة، ثم استقبل بيت المقدس في البنيان[3]، فالشافعي قيد عموم

---

(١) أما شربه من فم السقاء فمنه شربه من فم قربة معلقة عند كبشة الأنصارية، وقد أخرجه الترمذي في أبواب الأشربة، باب ما جاء في الرخصة في ذلك، يعني اختناث الأسقية، رقم (١٨٩٢)، وأما نهيه عن اختناث الأسقية فقد أخرجه البخاري في كتاب الأشربة «باب اختناث الأسقية» (رقم: ٥٦٢٥)، ومسلم في كتاب الأشربة «باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما» (رقم: ٥٢٧٢).

(٢) حديث شربه قائما أخرجه البخاري في كتاب الحج «باب ما جاء في زمزم» (رقم: ١٦٣٧)، ومسلم في كتاب الأشربة «باب في الشرب من زمزم قائما» (رقم: ٥٢٨٠) وأما نهيه عنه فقد أخرجه مسلم في كتاب الأشربة «باب في الشرب قائما» (رقم: ٥٢٧٨).

(٣) حديث نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها لقضاء الحاجة أخرجه البخاري بلفظ: «**إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقوا أو غربوا**» في كتاب الوضوء «**باب لا تستقبل القبلة ببول ولا غائط إلا عند البناء جدار أو نحوه**» (رقم: ١٤٤)، ونحوه لمسلم في كتاب الطهارة «باب الاستطابة» (رقم: ٦٠٩) وأما استقباله لبيت المقدس في البنيان فقد أخرجه البخاري بلفظ: «ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي، فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام» في كتاب الوضوء «باب التبرز في البيوت» (رقم: ١٤٨ ونحوه لمسلم في كتاب الطهارة «باب الاستطابة» (رقم: ٦١٢).

النهي بفعله في البنيان للكل، إذ فعله مع دليل وجوب التأسي أخص من عموم النهي، والكرخي جعله من خواصه، وتوقف القاضي عبد الجبار اهـ.

قال العطار: وفعله المكروه لبيان الجواز أفضل في حقه ﷺ، لأنه قيام بواجب؛ لأن بيان المشروعات واجب عليه اهـ.

قال في تشنيف المسامع: تنبيه: سكتوا عن خلاف الأولى، وفيه ما ذكرنا في المكروه؛ وقد قال النووي في وضوئه ﷺ مرة مرة، أو مرتين مرتين: قال العلماء: هو في ذلك الوقت أفضل في حقه من التثليث، لأجل بيان التشريع اهـ.

ومن شاء قال:

وفعل مكروه بيانا طاعه في حق من خصص بالشفاعه

الكلام على الأفعال:

وإذا كانت الأقوال تعرب عن المراد، فيتضح منها وجوب أو ندب، ويمتاز التشريع فيها عن الجبلة، فإن الأفعال قد ترد وأمرها مبهم، لا يعرف منه مراد، ولذلك خصت بالتبويب، وقد شرع الناظم في الكلام عليها، فقال:

(وفعله المركوز في الجبله كالأكل والشرب فليس مله)

أشار الناظم في هذا البيت إلى أن الفعل الصادر عنه ﷺ إذا كان من مقتضى الجبلة أي الطبيعة البشرية التي لا يخلو الإنسان منها، كالشرب والأكل، والقيام والقعود، فليس ملة أي شريعة يتأسى به فيه، لأنه لم يفعل للتشريع بل باقتضاء الطبع، فلا يلزمنا أن نأكل إذا أكل أو نشرب أو نقوم إذا فعل شيئا من ذلك.

قال الرهوني: ولا نزاع في أن حكمه وحكم أمته في هذا القسم الإباحة.

وقال الباجي: إنها تفيد الإباحة في حقنا، لأنها القدر المحقق،

والحرام والمكروه منتفيان. وقيل: بالاستحباب؛ وقد حكى هذا القول المازري في شرح البرهان، قال: وذهب قوم إلى أنه يستحب لنا أن نفعل مثل ما فعل من أفعاله المباحة اهـ.

وإليه يشير كلام السبكي في الإبهاج، فقد قسم الفعل إلى أقسام، ثم قال في القسم الرابع: ما عرف بالقرينة أنه للإباحة كالأفعال الجبلية، نحو القيام والقعود، والأكل والشرب، وغير ذلك، وأمره واضح، إلا أن التأسي مستحب، وقد كان ابن عمر ﷺ لما حج يجر خطام ناقته حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقة النبي ﷺ تبركا بآثاره الطاهرة ومواطن نعاله الشريفة[١] اهـ.

وإليه يشير أيضاً قول ابن عاصم في مرتقى الوصول:

والفعل منه إن يكن في العاده ... ففي اقتفاء نهجه السعاده
وهو لمقتضى الجواز يقتضي ... فحسبنا منه الرضا بما رضي

قال ابن عاشور: فأما الجبلات إن كانت ترجع إلى مكارم الأخلاق أو محامد الفطرة، كالمعاشرة، وسعة الأخلاق، وترك التكلف في المشي واللباس، وترك الرعونات، فلا شبهة في كونها ملحقة بآداب الشريعة، وضابطها هي الأمور التي كان رسول الله ﷺ أكمل الناس فيها، وكان الكمل يتفاوتون في قربهم منه في ذلك، وإن كانت ترجع إلى ضروب الأحوال العادية والحاجات القومية، كصور اللباس، وصنوف الطعام، ونحو ذلك، فهذه لا دخل للتشريع ولا للندب فيها، كما نقل حلولو عن إمام الحرمين، والقرافي عن الباجي، وابن التلمساني في شرح المعالم عن الاتفاق؛ وإنما كان بعض السلف يتبعونها تطلبا للتأسي والتبرك بالتشبه برسول الله ﷺ، بعد أن قضوا حظهم من القيام بالواجبات والكمالات،

(١) أخرج ما يشهد لذلك البخاري في كتاب الحج، باب النزول بذي طوى قبل أن يدخل مكة، والنزول بالبطحاء التي بذي الحليفة إذا رجع من مكة رقم: (١٧٦٧).

فقد كان ابن عمر ﷺ يتوخى في المدينة مواضع مشي النبي ﷺ، ويتوخى منازله وطرق سيره في الحج؛ ونقل حلولو عن إشارات الباجي قولا بندب هذا النوع اهـ.

ومحل كونها غير ملة إنما هو مع قطع النظر عن صفة ذلك الفعل؛ أما مع النظر إلى صفاته التي وقع عليها كالأكل باليمين ومما يلي، وأخذ الإناء باليمين، وعدم التنفس في الإناء، ونحوها فمندوب. وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(من غير لمح الوصف........ ....)

أي من غير نظر إلى الهيئة والحالة التي وقع عليها، وإلا فمندوب.

(............ والذي احتمل شرعا ففيه قل تردد حصل)

يعني: أن الفعل الذي يحتمل التشريع والجبلة، بأن كان يقتضيه الطبع، ووقع مقترنا بعبادة أو وسيلتها، فقد وقع فيه اختلاف لتعارض الأصل الذي هو عدم التكليف والظاهر الذي هو بعثه للتشريع.

قال السبكي في الإبهاج: الثامن: ما دار الأمر فيه بين أن يكون جبليا، أو أن يكون شرعيا؛ وهذا القسم لم يذكره الأصوليون، فهل يحمل على الجبلي، لأن الأصل عدم التشريع، أو على الشرعي لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات، وهذا القسم قاعدة جليلة، وهي مفتتح كتابنا: «الأشباه والنظائر»، وقد ذكرت في كتاب الأشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر اهـ.

وإلى بعض ما ينبني على هذا الخلاف أشار الناظم بقوله:

(فالحج راكبا عليه يجري كضجعة بعد صلاة الفجر)

يعني: أن مما ينبني على هذا الخلاف ركوب النبي ﷺ في حجة الوداع، فبعضهم يقول: جبلي، لأنه يركب في غير الحج، وجبلة المسافر تقتضي الركوب؛ وعليه المشي أفضل. وبعضهم يقول: سنة، لفعله في

الحج، وقد قال: «خذوا عني مناسككم»[١].

والركوب أفضل عندنا إلا في الطواف والسعي فالمشي فيهما واجب، وقال سند: إن المشي أفضل من الركوب للمشقة. قال خليل: «وفضل حج على غزو إلا لخوف وركوب ومقتب». وقال: «وللطواف المشي وإلا فدم»، أي وجوبا، ومثله السعي.

ومما ينبني عليه أيضاً الضجعة بعد ركعتي الفجر وقبل صلاة الصبح على شقه الأيمن؛ والأكثر على أنه جبلي، للاستراحة من تعب القيام، والمشهور عدم سنيتها عندنا، قال خليل عاطفا على ما يكره: «وضجعة بين صبح وركعتي فجر»، وبعضهم يقول: إنها سنة لكثرة فعله لها ﷺ. وقد ترجم البخاري في صحيحه «باب الضجعة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر»، يريد الإشارة إلى مشروعيتها ندبا، لعله رأى لها أثرا في العون على صلاة الصبح بنشاط.

وفي بمثل هذا خلاف بين المحدثين أشار له حلولو.

قال خليل: «ومن كداء إلى قوله: وخروجه من كدى»؛ ونزوله المحصب، قال خليل: «وتحصيب الراجع ليصلي أربع صلوات»، والذهاب في العيد من طريق والرجوع من أخرى، وهي مندوبة عندنا. فيحتمل أن تلحق بالشرعيات، فتندب، لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات.

قال ابن عاشور: أما التردد بين الجبلي والشرعي فهو مجال للاجتهاد، وقد استحب مالك ركوب الإبل عند وقوف عرفة، لأنه رآه قريبا من المقصود بالعبادة، وهو الخطبة، لأنه ينوب عن اعتلاء المنبر، دون الاضجاع بعد الفجر اهـ

---

(١) قال العجلوني: رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن جابر بلفظ: «رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: لتأخذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»..إلخ (كشف الخفاء رقم: ١٢١٨).

(وغيره وحكمه جلي فالاستوا فيه هو القوي
من غير تخصيص.......... ....)

يعني: أن غير الجبلي من أفعاله ﷺ، وهو التشريعي، وقد علم حكمه من وجوب أو ندب أو إباحة، فإن الاستواء فيه بينه وبين الأمة هو القوي في المذهب، وهو قول الجمهور، لأن الأصل عدم التخصيص.

وقيل: حكم ما علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته، وسيأتي حكم مجهول الصفة.

وقال أبو علي بن خلاد[1] من المعتزلة: إن كان عبادة فأمته مثله فيه، وإلا فلا.

وهذا ما لم يدل دليل على اختصاصه ﷺ به، كالزيادة على أربع في النكاح، ووجوب التهجد والوتر والضحى، إلى غير ذلك من خصائصه ﷺ، فلسنا متعبدين به على الوجه الذي تعبد هو به، وإن كنا قد نتعبد به على وجه آخر، كالضحى والمشاورة، فإنهما مندوبان في حقنا، واجبان في حقه بدليل قوله لا فعله؛ ففعله فيما اختص به لا يكون سببا لتعبدنا، وإن كنا قد نتعبد به على وجه آخر لدليل آخر، أو لسنا متعبدين به من حيث إنه فعله، فلا ينافي أنا متعبدون به من جهة أخرى كالقول، ففعله للضحى على سبيل الوجوب لم يؤثر في تعبدنا به، لكنه أمرنا به بالقول، فتعبدنا به باعتبار قوله لا فعله اهـ من الأصل باختصار، وأصله في الآيات البينات.

ولما قال فيما تستوي فيه الأمة معه: «وحكمه جلي» أي معلوم، بين ما يعرف به حكمه، فقال:

(.......... وبالنص يرى وبالبيان والامتثال ظهرا)

---

(١) هو أبو علي محمد بن خلاد من أصحاب أبي هاشم، وله من الكتب كتاب الأصول. الفهرست (ص: ٢١٥) ط: دار المعرفة.

يعني: أن مما يعرف به الحكم النص، كما إذا قال مثلا: هذا واجب، أو مندوب، أو جائز.

ويعرف أيضاً بكونه بيانا لمجمل، فحكمه حكم ذلك المجمل، لأنه داخل في الأمر به، إذ المراد من ذلك المجمل هو ما بينه النبي ﷺ؛ قال العضد: ومعرفة كونه بيانا إما بقول، وإما بقرينة؛ فالقول نحو «**خذوا عني مناسككم**»[١]، و«**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٢]؛ والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد إجمال، كقطعه ﷺ يد السارق من الكوع[٣] دون المرفق والعضد، بعدما نزل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ اهـ فهذا الفعل واجب لأنه بيان لواجب.

ويعرف الحكم أيضاً بكون الفعل امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو إباحة، فيكون حكمه حكم الممتثل، كما لو تصدق بدرهم امتثالا لإيجاب التصدق به، فعلم وجوبه من امتثاله.

قال في نثر الورود: فإن قيل: علم وجوبه من الأمر، فأي حاجة إلى الامتثال بعد استفادة الوجوب من الأمر؟ نقول: الامتثال تأكيد لثبوت الحكم حيث ثبت من طريقين، ومنها دفع توهم إجزاء المأمور به على بعض الوجوه اهـ

وقد ذكر في الأصل الجواب من غير أن يذكر الإشكال.

وأصل هذا الإشكال للعبادي في الآيات البينات؛ وقد أورده البناني في حاشيته على كل من البيان والامتثال، ولا بد قبل مناقشته فيه من

---

(١) تقدم.

(٢) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان «باب الأذان للمسافرين» (رقم: ٦٣١).

(٣) قال ابن حجر: حديث: «أنه ﷺ قطع السارق من الكوع»، أخرجه الدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «أمر بقطع السارق من المفصل»، ورواه البيهقي بمثله من حديث جابر وغيره.. إلخ انظر تلخيص الحبير (٤/ ٥٦).

الكشف عن صورة المسألة حتى يتم تصورها، وحينئذٍ يعلم هل يرد الإشكال أو لا يرد؟

أقول: فعل النبي ﷺ المطلق أي الخالي عن قرائن تدل على حكم معين، دائر بين الإباحة والندب والوجوب، محتمل للجميع، ولا إشعار له بأخص معين.

فلو تصدق مثلا ابتداء قبل أن يرد في التصدق شيء، فلا سبيل لنا إلى معرفة حكم هذا الفعل على التعيين جزما، فلا ندري بالنسبة لنا هل هذا الفعل يجب علينا مثله أو يندب أو يباح، بل يبقى مجملا، يحتاج إلى غيره ليعلم منه حكمه.

إذن فلا دلالة للفعل المجرد على حكم معين، ولو علم أنه وقع امتثالا، إذا لم يعلم الحكم المعين الذي وقع هو امتثالا له.

فإن ورد قبل هذا أمر بالتصدق، وقلنا الأمر للوجوب، وكان هذا الفعل من النبي ﷺ علم أنه وقع امتثالا لذلك الأمر، عرفنا أن هذا الفعل الصادر منه واجب؛ وفائدة ذلك بالنسبة إلينا هي أن نعلم أن مثل هذا الفعل واجب علينا، ويجب علينا أن نأتسي به فيه.

فطريق معرفتنا بوجوب هذا الفعل شيء واحد، هو كونه امتثالَ دالٍّ على الوجوب، أي امتثال مقيد، لا أن هناك دليلين يستفاد من كل منهما الوجوب، أحدهما: الأمر الدال على الوجوب، والثاني: الامتثال، إذ كل منهما منفردا لا يفيد حكم هذا الفعل الخاص.

وبيان ذلك أن الامتثال لا يفيد الحكم إلا إذا علم حكم الممتثَل، وقبل تعيينه محتمل أن يكون الفعل واجبا أو غيره.

وكذلك الأمر الدال على الوجوب مثلا لا يفيد حكم هذا الفعل الخاص إلا إذا علم الارتباط بينهما بقرينة ما، ككونه مثلا امتثالا له أو بيانا، إذ يمكن أن يكون ذلك الفعل من خصائصه، فيكون خارجا من مقتضى الأمر؛ أو لدليل آخر دال على خلاف ما دل عليه الأول، ويكون

حكم الفعل حينئذٍ تابعا لحكم هذا الدليل الآخر.

وإذا علمت هذا علمت أن قول صاحب الآيات البينات ومن بعده في تقرير الإشكال: فأي حاجة إلى الامتثال بعد استفادة الوجوب من الأمر؟ غير مرضي، لأن المفيد لحكم الفعل هو الامتثال المقيد، وليس الامتثال المطلق. والأمر إذا لم يعلم أن الفعل امتثال له لم يستفد منه حكمه.

وحينئذ لا يستقيم أن يقال في الجواب: «الامتثال تأكيد لثبوت الحكم حيث ثبت من طريقين»، إذ الطريق واحد، فالغلط جاء من تفصيل المركب، وهو اعتقاد المركب غير مركب، كقولك: الخمسة زوج وفرد، وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج، فالخمسة زوج، وهي كاذبة، وسبب الغلط تفريق المجتمع، إذ الخمسة مجموع الزوج والفرد، لا كل واحد منهما.

وهكذا الأمر في مسألتنا، فالدليل واحد هو امتثالُ دالٌّ على الوجوب، لا امتثال ودال على الوجوب.

ولهذا فلا ذكر لهذا الإشكال في كتب المتقدمين، وقد تبعت عبارات بعضهم بعضا، وما استشكلوا هذا أبدا.

وبه يعلم أن الامتثال بمجرده ليس دليلا على تعيين حكم معين، وكذا البيان، بل هو الرابط بين الفعل والدال على الحكم المعين لاستفادة حكمه منه، فالدال على أصل الحكم هو القول فقط، والدال على تناول حكم ذلك القول لهذا الفعل هو كون الفعل وقع امتثالا له أو بيانا، وبالأمرين مجتمعين استفدنا حكم هذا الفعل في حقنا، وهو المطلوب.

وقد أشار إلى هذا محشي الأسنوي فقال: الدليل على الحقيقة هو النص المجمل أو المراد به خلاف الظاهر، فما به البيان دليل في حقنا على ما هو المراد من ذلك النص فقط، وبعد ذلك يرجع في الاستدلال إلى ما خص به النص بعد البيان من الحكم اهـ. فتأمله، والله تعالى أعلم.

(وللوجوب علم النداء كذاك قد وسم بالقضاء)

العلم: العلامة، والنداء: الأذان، والإضافة بيانية. يعني أن مما يعلم به وجوب الصلاة بدليل الاستقراء الأذان، وعدمه يدل على عدم الوجوب، إلا لدليل كالنذر.

ويعرف الوجوب أيضاً عند المالكية بوجوب القضاء، أي كل ما يقضى فهو واجب؛ ولا يقضى غير فرض إلا ركعتا الفجر، فتقضى للزوال، قال خليل: ولا يقضى غير فرض إلا هي»، خلافا للشافعي القائل بقضاء العيدين وكل نافلة لها سبب. وقوله: (وسم) أي ميز.

(والترك إن جلب للتعزير وسم للاستقرا من البصير)

يعني: أن مما يعرف به وجوب الفعل أيضاً كون تركه يوجب التعزير، أي العقوبة للتارك.

قوله: (وسم) أي علامة على الوجوب، وقوله: (للاستقرا من البصير) أي أهل البصر بأحواله ﷺ، فلم يروه أذن إلا لواجب، ولا عزر إلا على ترك واجب. قال خليل: «وعزر الإمام لمعصية الله». والمعصية فعل الحرام أو ترك الواجب.

(وما تمحض لقصد القرب عن قيد الإيجاب فسيمى الندب)

يعني: أن تمحض الفعل لقصد القربة أي التقرب إلى الله تعالى، كالصلاة، والصوم، والذكر، وغيرها، مع تجرده عن دليل الوجوب أو قرينته فذلك سيمى أي علامة تخص الندب دون غيره من الأحكام؛ لأن ظهور قصد القربة فيه يوضح رجحان فعله على تركه، والزيادة عليه منتفية بالأصل، وذاك هو معنى الندب.

قال حلولو: وهذا على أحد الأقوال الآتية، لا أنه متفق عليه اهـ. وقد سبقه إلى ذلك السبكي نفسه في الإبهاج، وسيأتي كلامه.

(وكل ما الصفة فيه تجهل فللوجوب في الأصح يجعل)

فرض الناظم رحمه الله تعالى المسألة فيما جهلت صفته من أفعال النبي ﷺ؛ وقبل أن نشرع في الكلام على المسألة لا بد من تحرير موضع النزاع؛ قال الأسنوي في شرح المنهاج: فعل النبي - ﷺ - إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونه على الإباحة، أي بالنسبة إليه وإلى أمته، كما قاله الآمدي، وما سوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً، وإن لم يثبت ذلك، وكان بيانا لمجمل فحكمه في الإيجاب وغيره حكم الذي بينه؛ وإن لم يكن بيانا، وعلمنا صفته بالنسبة إلى النبي - ﷺ - من الوجوب والندب والإباحة إما ببيانه، أو بقرينة الامتثال، أو غير ذلك، فحكم أمته كحكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة، ونقله الآمدي عن جمهور الفقهاء والمتكلمين، واختاره؛ ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسي واجب، أي يجب علينا فعله إن كان واجبا، واعتقاد ندبيته أو إباحته إن كان مندوبا أو مباحا؛ وقيل: لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا، وقيل: إن كان عبادة وجب التأسي به، وإلا فلا. وإن لم تعلم صفته فهذا محل النزاع اهـ منه مع تصرف يسير.

وقد تقدم الكلام على هذه الأقسام في النظم.

وقال المازري في شرح البرهان: إن لم يكن الفعل من الأفعال التي تجري مجرى الجبلة، ولا من الأفعال الاختيارية التي قارنها قول أو شاهد حال على حسب ما ذكرناه، فلا يخلو أيضاً أن يكون أوقعها على وجه التقرب إلى الله سبحانه، أو أوقعها إيقاعا مطلقا لا يظهر فيه قصد التقرب، فإن المصنفين اختلف نقلهم للمذاهب في هذين القسمين؛ فبعضهم يقيد النقل في الفعل الواقع على جهة القربة خاصة دون ما وقع مطلقا؛ وبعضهم يجعل القسمين يجريان مجرى واحدا في نقل الخلاف فيهما اهـ.

وممن قصر حكاية الخلاف على القسم الثاني البيضاوي في المنهاج، قال: الثانية: فعله المجرد على الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي،

والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخري[١]، وتوقف الصيرفي، وهو المختار، لاحتمالها واحتمال أن تكون من خصائصه اهـ.

قال شارحه السبكي في الإبهاج: ما لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجردا مطلقا، فهذا أمر دائر بين الوجوب والندب والإباحة، لأن المحرم يمتنع صدوره عنه، لما تقرر في مسألة عصمة الأنبياء، والمكروه يندر وقوعه من آحاد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وإمام المرسلين، والذي نراه أنه لا يصدر منه، وأنه من جملة ما عصم عنه؛ وإذا دار الأمر بين هذه الأمور فهل يدل على واحد منها؟ مسألة الكتاب، وفيها مذاهب اهـ.

لكن قال الأسنوي بعد تقريره مسألة الكتاب: وهذه المذاهب الأربعة حكاها الآمدي أيضاً في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة اهـ.

وقد صرح السبكي في الإبهاج بعد ما تقدم عنه بجريان الخلاف في القسمين، ونصه: فان قلت: فهل قصد القربة في الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لا يتأتى فيه الخلاف المذكور؟ قلت: لا، لتصريح بعضهم بجريان الخلاف في القسمين جميعا، أعني ما ظهر فيه قصد القربة، وما لم يظهر؛ غير أن القول بالوجوب والندب يقوى في القسم الأول على القول بالإباحة، والتوقف يضعف فيه؛ وأما القسم الثاني فبالعكس منه.

فإن قلت: فكيف يتجه جريان قول بالإباحة فيما يظهر فيه قصد القربة، فإن القربة لا تجامع استواء الطرفين؟ قلت: النبي ﷺ قد يقدم على ما هو مستوي الطرفين ليبين للأمة جواز الإقدام عليه، ويثاب ﷺ بهذا القصد وهذا الفعل، وإن كان مستوي الطرفين؛ فيظهر في المباح قصد القربة بهذا الاعتبار، ولا يتجه جريان القول بالإباحة إلا بهذا التقريب؛

---

(١) هو الحسن بن أحمد الإمام الجليل أبو سعيد الإصطخرى الشافعي من أصحاب الوجوه، مات ببغداد سنة: ثمان وعشرين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٣٠).

على أنا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم ـ أعني السادس، وهو ما ظهر فيه قصد القربة ـ نعم حكاه الآمدي ومن تلقاه منه، ولا مساعد للآمدي على حكايته، وأنا قد وقفت على كلام القاضي فمن بعده اهـ.

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى تقرير معنى النظم، فقد أفاد رحمه الله تعالى في هذا البيت أن ما جهلت صفته أي حكمه من أفعاله ﷺ فيه مذاهب:

أحدها: أنه يحمل على الوجوب في حقه وحق أمته، قال الباجي: وعليه أكثر أصحابنا كابن القصار، وأبي بكر الأبهري وابن خويزمنداد، ورواه أبو الفرج[1] عن مالك اهـ.

قال السبكي في الإبهاج: وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الإصطخري وابن خيران[2] وابن أبي هريرة[3] والحنابلة وكثير من المعتزلة، ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك؛ قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، وفروع المذهب مبنية عليه. ثم قال القاضي: واختلف القائلون بالوجوب على طريقين: فذهب بعضهم إلى أنا ندرك الوجوب بالعقل، وذهب بعضهم إلى أنا ندركه بأدلة السمع اهـ.

وللمازري في شرح البرهان ما نصه: قيل في الأفعال الواقعة على هذين القسمين قصد القربة أو الإطلاق: إن ذلك محمول على الوجوب، فيلزم الأمة، ويجب عليها أن تفعل كما فعل، حكي ذلك عن مالك،

---

(١) يعني البغدادي وقد تقدمت ترجمته.

(٢) هو الحسين بن صالح بن خيران الشيخ أبو علي، أحد أركان المذهب الشافعي، من كبار الأئمة فيه ببغداد، توفي سنة عشرين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٧١).

(٣) هو الحسن بن الحسين الإمام الجليل القاضى أبو على بن أبي هريرة، أحد عظماء الشافعية ورفعائهم المشهور اسمه الطائر في الآفاق ذكره، تفقه على ابن سريج وغيره، مات سنة: خمس وأربعين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٥٦).



وأشار ابن خويزمنداد إلى أنه مذهب مالك، وقال: وجدته في موطئه يستدل بأفعال النبي ﷺ كما يستدل بأقواله؛ وبه قال قوم من أهل العراق، ومن أصحاب الشافعي. ثم قال: وأشار أبو المعالي إلى أنه لا يصير إلى وجوب الاتباع في الفعل المطلق إلا ضعفة الفقهاء اهـ.

واحتج أهل هذا المذهب بأنه أحوط، إذ لا يتيقن الخروج من العهدة إلا به، ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، وفعله مما آتانا، ولقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، ولأن الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع نعله.

وقيل: يحمل على الندب، ولم يذكره الناظم، وهو المحكي عن الشافعي، قال الفهري في شرح المعالم: وهو سديد فيما إذا كان في محل القربة اهـ.

واحتج القائل بالندب بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، ووجهه أن قوله: ﴿حَسَنَةٌ﴾ تدل على الرجحان، والوجوب منتف بالأصل، فتعين الندب.

وأجابوا عن أدلة الوجوب بأن الاحتياط إنما يشرع حيث تقدم سبب الوجوب كما في الصلاة المنسية من الخمس ولم تعلم عينها، أو كان ثبوته هو الأصل، كصوم اليوم الموفي ثلاثين إذا لم ير الهلال، لأن الأصل بقاء رمضان؛ أما إذا لم يتقدم وجوب ولم يكن ثبوته هو الأصل، كصوم يوم الشك، فلا يلزم الاحتياط، وهذه المسألة لم يتقدم فيها وجوب، ولم يكن ثبوتها هو الأصل اهـ.

لكن قال ابن عرفة في مختصره الأصلي: ويرد بمنع حصر مطلق الاحتياط فيما ذكر، فما ذكر هو المتأكد منه، وهو أخص من مطلقه، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم اهـ.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ الآية ففيما علم حكمه، لا فيما لم يعلم، وأيضاً فالمراد بما آتاكم ما أمركم، وهو السابق إلى الفهم، حيث قابله بقوله: «وما نهاكم»،

ليتجاوب طرفا النظم، وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القرآن قاله السعد.

قال السبكي في دفع الاحتجاج بالآية: اعلم أن الذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبي ﷺ أسوة حسنة، وتلك الأسوة هي الاقتداء به، وليست عامة في كل شيء، إذ هي نكرة في سياق الإثبات، فلا تقتضي العموم، فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها؛ هذا من حيث اللفظ، وسواء قرر على الوجه المقتضي للوجوب أم للندب؛ والحق من الدلائل الخارجية والبراهين القاطعة أن الاقتداء به في كل شيء مشروع محبوب، لأن الله تعالى جعله قدوة الخليقة، ولكن الاقتداء به يستدعي العلم بصفة الفعل، والفعل المجرد لم تعلم صفته، فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه اهـ.

وخلعهم نعالهم موجبه المتابعة في هيئات الصلاة، لقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**[1]»، لا مجرد المتابعة في الفعل المجهول الحكم؛ ولأنهم كانوا مأمورين بأخذ الزينة للصلاة، لقوله تعالى: خذوا زينتكم الآية، فلما رأوه خلع نعله ظنوا وجوبه، لأنه لا يترك المأمور إلا لموجب.

(وقيل مع قصد التقرب وإن فقد فهو بالإباحة قمن)

ذكر الناظم هذا القول المفصل بين ما ظهر فيه قصد القربة فيجب، وما لم تظهر فيه فيباح، وعزاه في الأصل للباجي، وأصله لحلولو، ونصه: وقال الباجي من أصحابنا: إن ظهر قصد القربة فللوجوب، وإن لم يظهر فللإباحة اهـ.

قال في نشر الورود: قول الباجي هذا أنه إن ظهر قصد القربة حمل على الوجوب ينافي ما تقدم من أن التمحض للقربة علامة الندب، كما تقدم، إذا تجرد عن قيد الوجوب. فقد أجاب بعضهم عن هذا بأن المراد

---

(١) تقدم تخريجه.

بقصد القربة عند الباجي قصد التقرب ببيان الفعل للأمة، وقصد القربة الذي هو سيمى الندب هو قصد التقرب بنفس الفعل والله تعالى أعلم اهـ

وهذا الجواب أشار إليه في الأصل، وقد تبع فيه العبادي، وقد ذكر البناني الإشكال، واختار جوابا عنه قال: إنه أولى مما أطال به سم. ونصه: قد يقال: ما ظهر فيه قصد القربة يكون معلوم الصفة لما مر من أن مجرد قصد القربة من أمارات الندب، والكلام هنا في مجهول الصفة. وقد يجاب بأن الذي من أمارات الندب قصد القربة أي حصول ذلك ووقوعه بالفعل، والذي هنا ظهور ذلك لا حصوله ووقوعه، فليتأمل، ولعل هذا أولى مما أطال به العلامة سم هنا اهـ

قلت: والإشكال مبنيٌّ على أن ما تقدم من قولهم: قصد التقرب مع التجرد عن قيد الوجوب أي دليله علامة الندب، أمر متفق عليه، وليس كذلك، فما تقدم إنما هو على أحد الأقوال المذكورة هنا، بذلك صرح حلولو في الضياء اللامع، وقد تقدم كلامه هناك، وقد سبقه إلى ذلك السبكي نفسه في الإبهاج، وسيأتي كلامه.

والناظم تبع في ذلك السبكي في الجمع، والسبكي تابع للرازي وأتباعه؛ وإنما اقتصر الإمام الرازي وأتباعه على أن قصد التقرب المجرد عن قيد الإيجاب أمارة الندب، لأن هذا القول هو مختارهم.

قال الأسنوي في شرح المنهاج: وإن لم تعلم صفته ـ أي الفعل ـ نظر فيه، إن قصد القربة فإنه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه، ومنهم المصنف؛ وقد صرحوا به في المسألة الثالثة؛ وعبر عنه المصنف هناك بقوله: والندب بقصد القربة مجردا، وقيل بأنه للوجوب، ونقله القرافي عن مالك؛ وقيل بالتوقف اهـ

فتراه صرح بأن كون قصد التقرب دليل الندب إنما هو عند الإمام وأتباعه؛ ثم ذكر بقية الأقوال.

والمسألة الثالثة المشار إليها في كلام الأسنوي هي قوله في المنهاج: «والندب بقصد القربة مجردا، وكونه قضاء لمندوب».

قال الأسنوي في شرح هذا المحل: قوله: «والندب» أي ويعلم خصوص الندب بأمرين: أحدهما: أن يعلم أنه قصد القربة، وتجرد ذلك عن أمارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب، فإنه يدل على أنه مندوب، لأن الأصل عدم الوجوب اهـ

وإلى كلام المنهاج أشار السبكي في الجمع بقوله: والندب مجرد القربة.

وإياه تبع الناظم بقوله:

وما تمحض لقصد القرب عن قيد الايجاب فسيمى الندب

قال السبكي في الإبهاج في كلامه على هذه المسألة: وقوله: «والندب» أي ويختص معرفة الندب بشيئين:

أحدهما: قصد القربة مجردا عن أمارة دالة على الوجوب، فإنه يدل على أنه مندوب، لأن الرجحان ثبت بقصد القربة، والأصل عدم الوجوب؛ وفي هذا ما تقدم من الخلاف اهـ محل الحاجة منه. وهذا كلامه الذي وعدناك به.

ثم إن نسبة حلولو الذي تبعه الناظم القول المفصل للباجي تنظر، لأن الذي اختاره الباجي هو القول بالوجوب، لكن كلامه مفروض فيما فيه قربة وعبادة، وأما الإباحة فإنما جزم بها فيما لا قربة فيه نحو الأكل والشرب، وهذا القسم - أعني الجبلي - ليس من موضع الخلاف، وهذا نص كلام الباجي في إحكام الفصول قال: الأفعال على قسمين:

أحدهما: ما يفعله بيانا لمجمل في الكتاب والسنة، فهذا حكمه حكم المبين في الوجوب والندب والإباحة.

والثاني: ما يفعله ابتداء، وهو على ضربين:

أحدهما: ما لا قربة فيه نحو الأكل والشرب والمشي واللباس، فهذا يدل على الإباحة؛ وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنه يدل على الندب،

كالمشي في نعلين والأكل باليمين وغير ذلك، وهذا غير صحيح، لأن الندب إنما حصل في صفة الفعل لا في نفس الفعل، لأنه ليس بمندوب إلى الأكل، فإذا أكل كان مأمورا بإيقاعه على هذا الوجه.

الضرب الثاني: ما فيه قربة وعبادة، وهذا قد اختلف الناس فيه، فالذي عليه أكثر أصحابنا أنه على الوجوب؛ وقال بعض أصحاب الشافعي: إنه على الندب؛ وإليه ذهب من أصحابنا ابن المنتاب[1] وغيره؛ وقال أهل العراق وطائفة من أصحاب الشافعي والقاضي أبو بكر من أصحابنا: إنها على الوقف. والذي أذهب إليه أنها على الوجوب حتى يدل دليل على غير ذلك، وثبوت وجوبها من جهة السمع. ثم ذكر أدلة ذلك.

وحاصل كلامه أنه قسم الأفعال إلى قسمين: ما علم حكمه، وهو ما وقع بيانا لمجمل؛ وما لم يعلم حكمه، وهو على ضربين: ما لا قربة فيه، وحكم فيه بالإباحة؛ وأراد بهذا القسم الأفعال الجبلية كما هو واضح من تمثيله، وهذه ليست من موضوع كلام الناظم هنا؛ إذ قد قدم الكلام عليها، وفرغ منه. والضرب الثاني: ما فيه قربة، وهو موضوع كلامه هنا، واختار فيه من الخلاف القول بالوجوب.

وأصرح من ذلك كلامه في كتابه: المنهاج في ترتيب الحجاج، ونصه: وأما الأفعال فعلى ضربين:

أحدهما: أن يكون بيانا لغيره، كأفعاله في الصلاة والحج وغير ذلك من العبادات التي ورد اللفظ بها مجملا عند من قال بذلك، فما كان من هذا النوع فإنه يجري في الوجوب والندب والإباحة مجرى ما كان بيانا له.

والضرب الثاني: ما ظهر من فعله ابتداء، فينقسم إلى قسمين:

---

(١) هو عبيد الله أبو الحسن بن المنتاب البغدادي، ويعرف بالكرابيسي أيضاً، من شيوخ المالكيين وحذاقهم وحفاظهم وأئمة مذهبهم، قاضي مدينة النبي ﷺ، وعداده في البغداديين من أصحاب القاضي إسماعيل وبه تفقه، وله كتاب في مسائل الخلاف والحجة لمالك نحو مائتي جزء. الديباج (١/ ٤٦٠).

ـ فما كان منه من القرب فإنه يحمل على الوجوب في ظاهر المذهب، كاستدلالنا باستيعابه لمسح رأسه وغسل رجليه على وجوب ذلك؛ ومن أصحابنا من قال: هو على الندب؛ ومنهم من قال: هو على الوقف.

ـ والقسم الثاني: ما ليس من القرب كالأكل والشرب والبيع فهذا يدل على الإباحة اهـ.

فتراه قد حكى الأقوال الثلاثة التي ذكر في إحكام الفصول فيما كان من الأفعال قربة، وقال: إن ظاهر المذهب الوجوب، وأما ما ليس قربة فلم يحك فيه إلا الإباحة.

وإذا علمت ذلك فانظر هل يستقيم لنا أن ينسب إلى الباجي في هذه المسألة تفصيل، بل هو يختار فيه القول المنسوب لأكثر المالكية، وهو الوجوب.

وأبعد من ذلك أن يحمل مراده بالقربة على قصد التقرب ببيان الفعل للأمة؛ وذلك أن عبارته ليس فيها قصد التقرب، وإنما قال: ما فيه قربة. وظاهر من كلامه أنه أراد بذلك ما يقابل الفعل الجبلي الذي لا قربة فيه بدليل المقابلة.

وقد اختار ابن الحاجب التفصيل بين ما ظهر فيه قصد القربة فيندب، وما لم يظهر فيباح، قال: والمختار إن ظهر قصد القربة فندب، وإلا فمباح. قال شارحه العضد: إذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان، فحكم به، والمنع من الترك زيادة لم تثبت إلا بدليل، والأصل عدمه، فثبت الرجحان بدون المنع من الترك، وهو الندب؛ وإذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية، ولا وجوب ولا ندب بالأصل؛ وأيضاً لما نفى الحرج في قوله تعالى: ﴿زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه أن مقتضى فعله الإباحة دونهما اهـ.

وقد عزا المازري لإمام الحرمين مثله، قال: والذي اختاره أبو المعالي أن أفعاله الصادرة منه على جهة التقرب تندب، وأفعاله المطلقة

التي لا يقصد بها التقرب تنبئ عن إباحة الفعل من غير ندب إليه اهـ.

(وقد روي عن مالكٍ الأخير والوقفَ للقاضي نمى البصير)

يعني: أنه روي عن مالك أن مجهول الصفة يحمل على الإباحة، روى ذلك عنه إمام الحرمين.

قال السبكي في الإبهاج في ذكر المذاهب المنقولة في المسألة: أحدها أنه يدل على الإباحة، وهو مذهب مالك، وتابعه في ذلك جماعة من الأئمة، وجزم به الآمدي اهـ.

قال الفهري في شرح المعالم: وهو سديد فيما لم يكن واقعا في محل القربة.

ثم قال السبكي: احتج القائل بالإباحة بأن فعله ﷺ لا يكون حراما، لما تقرر في مسألة العصمة، ولا مكروها لما قدمناه من أنه نادر بالنسبة الى آحاد العدول، فكيف إلى أشرف المرسلين؛ وإذا انتفى المحرم والمكروه انحصر الأمر في الواجب والمندوب والمباح، والأصل عدم الوجوب والندب، فلم يبق إلا الإباحة.

وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب والندب، فيكون الحمل على أحدهما أولى، لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أرجح وأولى من إلحاقه بخلاف ذلك؛ ولقائل أن يقول: الوجوب والندب وإن كانا غالبين، إلا أنا لا نسلم أنه يقاوم الأصل الذي أشرنا إليه، بل الأصل أولى اهـ.

وروى إمام الحرمين عن القاضي أبي بكر القول بالتوقف عن القول بواحد من الأقوال المتقدمة، لاحتمال الفعل للوجوب والندب والإباحة.

قال الباجي في إحكام الفصول: وقال أهل العراق وطائفة من أصحاب الشافعي والقاضي أبو بكر من أصحابنا: إنها على الوقف اهـ.

وقوله: (روي) بتسكين الياء للوزن؛ وقوله: (مالك) بعدم التنوين للوزن؛ وقوله: (البصير) أي بعزو الأقوال إلى أصحابها؛ وجعلهم الوقف قولا بناء على أن الشك حكم.

(والناسخ الأخير إن تقابلا فعل وقول متكررا جلا

يعني: أن الفعل والقول الذي دل دليل على تكرر مدلوله إذا تقابلا، وكان كل منهما خاصا به ﷺ، كأن يقول: يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه في سنة بعد القول أو قبله، فالمتأخر من القول أو الفعل إن علم ناسخ للمتقدم منهما في حقه، وذلك ظاهر في تأخر الفعل، وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر. فإن جهل المتأخر فهو قوله:

(والرأي عند جهله ذو خلف بين مرجح ورأي الوقف)

يعني: أنه إذا جهل المتقدم من القول والفعل ففي ذلك خلاف:

فقيل: يرجح القول، لأنه أقوى دلالة من الفعل، لوضعه لها، والفعل إنما يدل بالقرينة، لأن له محامل، فلا بد من أمر يعين بعضها، ولأنه أعم دلالة من الفعل، إذ يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس، ولأن دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها.

وقيل: يرجح الفعل، لأنه أقوى في البيان بدليل أنه يبين به القول، كصلاة جبريل بالنبي ﷺ لبيان الأوقات. ورد بأن القول أكثر في البيان للأحكام الشرعية من الأفعال، ولو تساويا لثبت الترجيح بما مر.

ثالث الأقوال: الوقف عن العمل بالقول أو الفعل إلى أن يقوم دليل على العمل بأحدهما، لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر.

ولا تعارض في حقنا حيث قام دليل على تأسينا به في الفعل، لعدم تناول القول لنا.

(والقول إن خص بنا تعارضا فينا فقط، والناسخ الذي مضى
إن بالتأسي أذن الدليل والجهل فيه ذلك التفصيل)

يعني: أن القول المتعارض مع فعله ﷺ إذا كان خاصا بنا، بأن قال: يجب عليكم صوم عاشوراء كل سنة، فإذا أفطر هو فيه في سنة بعد القول أو قبله، فلا معارضة في حقه ﷺ، لعدم تناول القول له؛ وإنما التعارض في حقنا فقط، والناسخ هو الذي مضى ذكره أي المتأخر، وهذا حيث دل دليل على وجوب التأسي أي الاقتداء به في ذلك الفعل، وإلا فلا معارضة بينهما في حقنا.

فإن جهل المتأخر منهما ففيه التفصيل المتقدم، من ترجيح القول عند البعض، وترجيح الفعل عند البعض، والوقف عند البعض.

قال الآمدي: التأسي ـ وهو الاتباع ـ هو فعل مثل ما فعله الغير على صفته لأجل أنه فعله وترك ما تركه لأنه تركه اهـ من مختصر ابن عرفة.

وفيه أيضا: التأسي في الفعل أن يوقعه على الوجه الذي أوقعه هو ﷺ، حتى ولو صلى واجبا وصلينا متنفلين أو بالعكس لم يكن تأسيا اهـ

والتعارض بين شيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر أو بعض مقتضاه. وقوله: (أذن) أي أعلم ودل.

(وإن يعم غيره والاقتدا به له نص فما قبل بدا)

يعني: أنه إذا عم قوله ﷺ غيره، كأن يقول: يجب علي وعليكم صوم عاشوراء في كل سنة؛ وأفطر فيه في سنة، وقام الدليل على وجوب تأسينا به في ذلك الفعل الذي هو الفطر، (فـ) فيه (ما قبل بدا)، من نسخ المتأخر للمتقدم إذا علم، فإذا جهل المتأخر فالأقوال المتقدمة، وأصحها في حقه الوقف، وفي حقنا تقدم القول.

وإن لم يدل دليل على وجوب تأسينا به في الفعل فلا معارضة في حقنا، والمعارضة في حقه ثابتة.

ومحل هذا ما لم يكن القول العام ظاهرا فيه ﷺ لا نصا، وإلا فهو قوله:

(في حقه القول بفعل خصا   إن يك فيه القول ليس نصا)

يعني: أن القول العام إذا لم يكن نصا في تناول النبي ﷺ، بل كان ظاهرا فيه فقط، فإن فعله ﷺ يكون مخصصا لقوله، بأن يخرج النبي ﷺ من دلالة القول، كأن قال: يجب على كل أحد صوم يوم عاشوراء؛ وأفطر هو في سنة، تقدم الفعل أو تأخر أو جهل التاريخ، ولا نسخ حينئذٍ، لأن التخصيص أهون منه، لما فيه من إعمال الدليلين، لأنه رفع للبعض، والنسخ رفع للكل، فهو دونه في مخالفة استصحاب حكم العام.

قولنا: (ولا نسخ) قيده ابن أبي شريف بقوله: إلا أن يكون العام سابقا، وقد دخل وقته، ثم جاء الفعل المخالف اهـ من الأصل.

قال في نشر الورود: كنهيه عن الوصال، فإن ظاهره شمول كراهة الوصال له ﷺ، إلا أنه لما فعله دل على اختصاص النهي عن الوصال بغيره، وكتزوجه أكثر من أربع مع دلالة ظاهر القرآن على المنع اهـ.

فإن يكن القول غير ظاهر في العموم ولا في الخصوص، كأن يقول: صوم عاشوراء واجب في كل سنة، فالظاهر أنه كالعام، لأن الأصل عدم الخصوص.

(ولم يكن تعارض الأفعال   في كل حالة من الأحوال)

يعني: أنه لا تعارض بين فعل وفعل، قاله ابن الحاجب والرهوني وغيرهما تبعا للآمدي؛ سواء تماثل الفعلان أو تخالفا، أمكن الجمع بينهما أولا، إذ الفعل لا عموم له من حيث هو، إذ لا يقع في الأعيان إلا مشخصا، فلا يكون كليا حتى ينافي فعلا آخر، فجاز أن يقع الفعل واجبا

في وقت، مباحا في وقت آخر؛ ومحل هذا إذا لم يقترن بالفعل قول يدل على ثبوت الحكم، وإلا فهو قول الناظم:

(وإن يك القول بحكم لامعا فآخرُ الفعلين كان رافعا)

يعني: أنه إذ اقترن بالفعل قول يدل على ثبوت الحكم، فقد قال الأبياري: فهذا كاختلاف القولين على الصحيح، والمتأخر ناسخ قاله حلولو اهـ.

وقوله: (فآخر الفعلين كان رافعا) أي ناسخا لأولهما، وذلك كقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[١]، وقد رأوه صلى صلاة الخوف على صفات متعددة، وهي سبع[٢]، فالحالة الأخيرة ناسخة لما قبلها.

(والكل عند بعضهم صحيح ومالك عنه روي الترجيح
وحيثما قد عدم المصير إليه فالأولى هو التخيير)

يعني: أن بعضهم ـ وهو القاضي، وللشافعي ميل إليه ـ ذهب إلى أن الكل أي من كيفيات فعله ﷺ صحيح، بناء على عدم تعارض الأفعال ولو اقترنت بقول مثبت للحكم.

قال ابن عرفة: قال القاضي: تعددها يدل على جواز أحد الأمرين ما لم يتضمن أحدهما حظرا، وقوله أرجح في النظر، وتمسك الصحابة بالأحدث فالأحدث إنصاف اهـ.

وقد روي عن مالك رحمه الله تعالى الترجيح بين كيفيات الفعل، فتتعين الهيئة التي هي أقرب للخشوع، أو التي هي أقل أفعالا، أو غير ذلك من المرجحات؛ فإن لم يوجد مرجح لأحد الفعلين على الآخر فإنه يخير بين الفعلين، يفعل ما شاء منهما، فإنه خير من التعطيل أو إلغاء العمل بواحد منهما.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر تفاصيل الوارد من هيئاتها في زاد المعاد لابن القيم (١/ ٥١٠). ط/ مؤسسة الرسالة.

هل شرع من قبلنا شرع لنا أم لا؟

(ولم يكن مكلفا بشرع صلى عليه الله قبل الوضع)

يعني: أن النبي ﷺ لم يكن مكلفا بشرع من شرائع الأنبياء عند مالك وأصحابه قبل الوضع أي نزول الوحي، واختلف في النفي هل بالنقل أو العقل؟.

(وهو والأمة بعد كلفا إلا إذا التكليف بالنص انتفى
وقيل: لا،.............. ....)

يعني: أن النبي ﷺ وأمته قد كلفا بعد نزول الوحي بشرع من قبلهم، خلافا للشافعي، وهو اختيار السبكي.

ودليل الجمهور ما ذكر في شرعنا للاعتبار، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وحض في آيات على الاعتبار في أحوال الأمم الماضية، وفائدة الاعتبار العمل، ومن أدلته قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾، والأصح أن الأمر للوجوب، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ الآية. وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وقال: إن الهدى والدين في الآيتين المراد بهما العقائد دون الفروع.

واستدل الجمهور بما في البخاري أن ابن عباس سئل من أين أخذت سجدة ص؟ فقال: ومن ذريته داود إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ الآية، فسجدها داود، فسجدها النبي ﷺ[(١)].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير «باب سورة ص» (رقم: ٤٨٠٧).

أما قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ فالمراد بها عند الجمهور نسخ بعض ما كان مشروعا أو زيادة ما لم يكن مشروعا، وكلاهما ليس محل نزاع.

وقيل: إن شرع إبراهيم عليه السلام شرع لنا بخلاف غيره، وإلى هذه الأقوال أشار ابن عاصم في مرتقى الوصول بقوله:

وقيل في هل شرع من عنا مضى شرع لنا في غير ما الشرع اقتضى
بالمنع والجواز والتفصيل بمنع غير شرعة الخليل

قال المقري[1] في كتاب عمل من طب لمن حب: مذهب مالك أن شرع من قبلنا شرع لنا؛ وقال في قواعده: اختلف الأصوليون في شرع من قبلنا فيما علم بشرعنا من شرعهم، ومذهب مالك أنه شرع لنا اهـ على نقل الجد محمد فال بن باب في شرحه لمرتقى الوصول.

واستدل الفقهاء على أن القرائن الجازمة ربما تكفي في البينة بجعل شاهد يوسف شق القميص من دبر مقتضيا صدق يوسف وكذب امرأة العزيز. وهو شاهد حال.

وهو استدلال مشكل، وإن ذكره ابن فرحون وأشار إليه ابن العربي في الأحكام؛ لأن الظاهر أن المحكي عنه قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ..﴾ الآية ليس على شرع، لقوله: ﴿فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾. ولم يذكره القرطبي في جامع أحكام القرآن ولا الجصاص[2] في أحكامه. فلينظر، والله تعالى أعلم.

وظاهر كلام ابن القيم في الروح أنه إنما كان حجة لتقرير الله له،

---

(١) أي المقري الجد وقد تقدمت ترجمته، وهذا الكتاب مشتمل على فنون فيه أحاديث حكمية، وعلى كليات فقهية على أبواب الفقه في غاية الإفادة، وعلى قواعد وأصول وعمل اصطلاحات وألفاظ. انظر نيل الابتهاج (ص: ٢٤٩).

(٢) هو أبو بكر الرازي الحنفي وقد تقدمت ترجمته.

قال: وقد حكى الله سبحانه عن الشاهد الذي شهد بين يوسف الصديق وامرأة العزيز أنه حكم بالقرينة على صدق يوسف وكذب المرأة، ولم ينكر الله سبحانه عليه ذلك، بل حكاه عنه تقريرا له اهـ.

ومن ذلك أيضا شم رائحة الخمر عند الاستنكاه، فإنه يجلد بها، وغير هذا كثير.

وهذا ما لم يرد نص على أنه ليس شرعا لنا، وإلا فليس شرعا لنا اتفاقا، كالآصار والأثقال التي شرعت على بني إسرائيل، كإيجابه على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم.

والخلاف إنما هو فيما ثبت بشرعنا أنه شرع لهم ولم يرد ما يدل على وجوب الاقتداء بهم فيه، وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(...... والخلف فيما شرعا ولم يكن داع إليه سمعا)

يعني: أن الخلاف إنما هو فيما ثبت بشرعنا أنه شرع لهم ولم يرد ما يدل على وجوب الاقتداء بهم فيه، ومنه الضمان، كقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾.

وأما ما دل الدليل على وجوب تأسينا بهم فيه فهو شرع لنا اتفاقا، كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ الآية، لقوله ﷺ: «**كتاب الله القصاص**»[(١)]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ الآية.

وأما ما أخبرونا بأنه من شرعهم ولم يرد في شرعنا أنه من شرعهم فليس شرعا لنا اتفاقا، وذلك كالتحريم في التي يسمونها الطريفة، وهي أن توجد الذبيحة فاسدة الرئة أي ملتصقة بظهر الحيوان.

وهذه المسألة يذكرها أكثرهم في باب الاستدلال.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب الصلح «باب الصلح في الدية» (رقم: ٢٧٠٣).

الكلام على الأخبار:

الخبر المقطوع بكذبه:

(ومفهم الباطل من كل خبر ... في الوضع أو نقص من الراوي انحصر)

يعني: أن كل خبر عن النبي ﷺ أوهم باطلا، أي أوقعه في الوهم أي الذهن، ولم يقبل التأويل إما مكذوب عليه ﷺ، لعصمته عن قول الباطل، أو نقص منه من جهة راويه ما يزيل الوهم الحاصل بالنقص منه؛ ومثاله ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ صلى صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قال: «**أرأيتكم ليلتكم هذه فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد**». قال ابن عمر: فوهل الناس حيث لم يسمعوا لفظة «اليوم»، فظنوا انقراض الناس كلا على رأس مائة سنة[1].

وقوله: «فوهل الناس» بفتح الهاء، أي غلطوا في فهم المراد، حيث لم يسمعوا لفظة اليوم. ويوافقه حديث أبي سعيد الخدري: «**لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم**»[2]، وحديث جابر: «**ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة، وهي حية يومئذ**»[3]. رواهما مسلم. وقوله: منفوسة أي مولودة، فخرجت الملائكة.

وأما الوضع فله أسباب أشار إليها الناظم بقوله:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم «باب السمر في العلم» (رقم: ١١٦)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة «باب بيان معنى قوله ﷺ: **على رأس مائة سنة لا يبقى نفس منفوسة ممن هو موجود الآن**» (رقم: ٦٤٧٩).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة «باب بيان معنى قوله ﷺ: **(على رأس مائة سنة لا يبقى نفس منفوسة ممن هو موجود الآن)**» (رقم: ٦٤٨٥).

(٣) الحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة «باب بيان معنى قوله ﷺ: **(على رأس مائة سنة لا يبقى نفس منفوسة ممن هو موجود الآن)**» (رقم: ٦٤٨٣).

(والوضع للنسيان والترهيب والغلط التنفير والترغيب)

يعني: أن الوضع للحديث بأن يكذب به على النبي ﷺ يكون لأسباب منها:

ـ نسيان الراوي لما رواه، فيذكر غيره ظانا أنه المروي.

ـ الترهيب من المعصية، وقد وضعت الكرامية في ذلك أحاديث كثيرة.

ـ الغلط من الراوي بأن يسبق لسانه إلى غير ما رواه، أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدي معناه.

ـ التنفير من الإسلام كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول لتنفير العقلاء من الشرع.

ـ الترغيب في الطاعة، وأضر هؤلاء قوم يرون أن الوضع في هذا طاعة، كما فعل نوح الجامع[1]، قال: لأني رأيت الناس اشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق، وتركوا القرآن. فكان يكذب على ابن عباس بالأحاديث في فضائل القرآن؛ فكان يقال له: الجامع لكل شيء إلا الصدق.

وقوله: التنفير معطوف على ما قبله بحذف حرف العاطف.

(وبعد أن بعث خير العرب دعوى النبوءة انمها للكذب)

يعني: أن مما يحكم بكذبه من غير أن يطالب مدعيه بدليل من ادعى النبوءة أو الرسالة بعد بعثة النبي ﷺ، لثبوت الإجماع على أنه خاتم

---

(١) هو أبو عصمة نوح بن أبي مريم، الفقيه قاضي مرو، ولقب بالجامع لأنه أخذ الفقه عن أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والحديث عن حجاج بن أرطاة، والمغازي عن ابن إسحاق، والتفسير عن مقاتل، وهو متروك الحديث، توفي سنة: ١٧٣. شذرات الذهب (٢/ ٣٣٥) قال أبو حاتم ابن حبان: «جمع كل شيء إلا الصدق». انظر شرح ألفية العراقي للناظم (١/ ٣١١) ط: دار الكتب العلمية.

النبيئين، ولنص القرآن على ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾؛ ولقوله ﷺ: «لا نبي بعدي»[1].

أما قبل البعثة فلا يقطع بكذب مدعيها إلا إذا لم يأت بدليل. قال إمام الحرمين: وهذا بالنسبة لمدعي الرسالة، لأنها على خلاف العادة، والعادة تقضي بكذب مدعي ما يخالفها. أما مدعي النبوءة أي الإيحاء إليه فقط فلا يقطع بكذبه اهـ.

(وما انتفى وجوده من نص عند ذوي الحديث بعد الفحص)

أي أن مما يحكم بكذبه ما فتش عنه من الحديث ولم يوجد في صدور الرجال ولا في بطون الكتب، لقضاء العادة بكذب ناقله؛ وقيل: لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله.

وهذا بعد تدوين الأحاديث، قال القرافي: بشرط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وقد كشف أمره في جميع أقطار الأرض، وذلك متعذر أو متعسر؛ وأما الكشف في البعض دون البعض فلا يقطع بكذبه، لاحتمال أن الحديث في البعض الباقي اهـ.

أما في عصر الصحابة فيجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره.

(وبعض ما ينسب للنبي وخبر الآحاد في السني
حيث دواعي نقله تواترا نرى لها لو قاله تقررا)

يعني: أن مما ينسب للكذب بعض ما ينسب للنبي ﷺ من الأحاديث، لأنه روي أنه قال: «سيكذب علي»[2]، فإن قال ذلك فلا بد من وقوعه، وإلا فقد كذب عليه به.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء «باب ما ذكر عن بني إسرائيل» (رقم: ٣٤٥٥). ومسلم في كتاب الإمارة «باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول» (رقم: ٤٧٧٣).

(٢) قال العجلوني: «قال ابن الملقن في تخريج أحاديث البيضاوي: هذا الحديث لم أره كذلك (كشف الخفاء رقم: ١٥٢٢).

قال في المنهاج: مسألة: بعض ما نسب إلى النبي ﷺ كذب؛ لقوله: «سيكذب علي».

قال ولي الدين في التحرير: واعترض عليه بأن هذا الدليل لا يدل على وقوع الكذب في الماضي؛ فإنه محتمل للاستقبال، ولاسيما إدخال السين الدالة على المهلة. ولقد عبر والدي أبقاه الله تعالى في النظم[1] بقوله:

بعض الذي إلى الرسول ينسب كذب اذ عنه رووا «سيكذب»

قلت: وعبارة الناظم كعبارته، فلا اعتراض عليها.

ثم قال ولي الدين: وجوابه أنها تدل على مهلة قليلة، وقد مضى بعد النبي ﷺ أعصار كثيرة، فانقضى ما دلت عليه.

واعلم أن هذا الحديث لا أصل له هكذا. نعم، في مقدمة صحيح مسلم من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعا: «**يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم**[2]» اهـ.

ومما ينسب للكذب كذلك الخبر المنقول بالآحاد حيث توفرت الأمور الداعية إلى نقله متواترا على تقدير إخباره به.

والأمور التي تحمل على نقله متواترا كونه غريبا كسقوط الخطيب يوم الجمعة إذا لم يخبر به إلا واحد، فإنه مقطوع بكذبه، لمخالفته للعادة. أو مهما في الدين، كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وتحريم الخمر؛ وقالت الرافضة: لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه.

---

(١) أي نظم المنهاج الذي شرحه ولي الدين بكتابه النجم الوهاج.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه «باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملهم» (رقم: ١٦).

ما يقطع بصدقه من الخبر:

ولما فرغ الناظم من ذكر ما يحكم بكذبه من الأخبار شرع في ذكر ما يقطع بصدقه، فقال:

(واقطع بصدق خبر التواتر   وسو بين مسلم وكافر
واللفظ والمعنى، وذاك خبر   من عادة كذبهم منحظر
عن غير معقول.........   ....)

التواتر لغة: التتابع، قال لبيد:

يعلو طريقة متنها متواترا   في ليلة كفر النجوم ظلامها

قال الجوهري: والمُوَاتَرَةُ المُتابعة، ولا تكون بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة، وإلا فهي مُداركة ومُواصلة. وقالوا: هي مجيء الواحد بعد الواحد، قال تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ أي: واحدا بعد واحد بينهما فترة.

والتواتر اصطلاحا: هو خبر من كذبهم ممتنع عادة، إذا أخبروا عن محسوس؛ ومنه الوجداني، وهو ما كان مدركا بالحس الباطني كاللذة والألم.

يعني: أن مما يقطع بصدقه الخبر المتواتر، والقطع به ضروري بدليل حصوله ممن ليس له أهلية النظر كالصبيان والبله. قال ولي الدين في التحرير: اعترضه النقشواني بمنع حصول العلم بالتواتر للصبيان حال طفولتهم وعدم حصول النظر والتمييز لهم حال مراهقتهم. قال: وكذلك نقول في البله في الحالتين اهـ.

وقال الكعبي[1] من المعتزلة، وإمام الحرمين والغزالي: نظري. وفسر

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، وتوفي سنة: سبع عشرة وثلثمائة. وفيات الأعيان (٣/ ٤٥).

إمام الحرمين كونه نظريا ـ كما أفصح به الغزالي التابع له أخذا من كلام الكعبي ـ بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع، وهي المحققة لكون الخبر متواترا: من كونه خبر جمع، وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكونه عن محسوس. لا الاحتياج إلى النظر عقب سماع المتواتر، فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري؛ لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا اهـ.

قال البدخشي في شرح منهاج البيضاوي: ومنه إخبار الصوفية عما ينكشف لهم من عالم الغيب بعد الارتياض والإعراض عما سوى الحق ظاهرا وباطنا من الوقائع القلبية والحقائق السرية والأنوار الرجعية، فإن كل ذلك مما أخبر به جمع عظيم من مرتاضي الأعصار المختلفة من الأولياء المقربين والأصفياء المتأهلين، ويبعد عادة أن يكونوا كاذبين فيما قالوا اهـ.

أما المعقول فلا يفيد التواتر فيه القطع، لأن آلاف العقول تتواطأ على الخطإ فيه، كالفلاسفة في قدم العالم. قال ابن عاصم:

وشرطه استفادة لما علم بالحس لا من نظر به حكم

وقد عرف ابن الحاجب في مختصره المتواتر بقوله: «خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه». قال: وقيل: «بنفسه» ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها اهـ.

قال العضد: فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر، والمخبر، والمخبر عنه، ولذلك يتفاوت عدد المتواتر؛ ومنها ما يزيد على ذلك من الأمور المنفصلة، وهو المقصود؛ وإما بغير القرائن، كالعلم بمخبره ضرورة أو نظرا اهـ.

قال السعد في حاشيته على العضد: فصل المحقق ـ يعني العضد ـ القرائن إلى ما يلزم الخبر؛ وإلى ما ينفصل عنه، ليعلم أنه إنما احترز بقوله: «بنفسه» عن القسم الثاني، كخبر الواحد المفيد للعلم بمعونة القرائن. ثم قال: وأما القسم الأول فراجع إلى نفس الخبر، لكونه لازما

راجعا إلى حال في نفس الخبر، مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه؛ والمخبر أي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للأمر الذي أخبر به؛ والمخبر عنه أي الواقعة التي أخبروا عن وقوعها، لكونها أمرا قريب الوقوع، فيحصل بإخبار عدد أقل، أو بعيده فيفتقر إلى أكثر.

وبالجملة فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا يقدح في التواتر، ولذلك يختلف باختلافها؛ بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة، كما مر، أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرا، كقولنا الواحد نصف الاثنين، والعالم حادث، فإنه لا يكون متواترا اهـ.

وسو في التواتر بين المسلم عدلا كان أو فاسقا وبين الكافر، فلا يشترط في الراوي الإسلام فضلا عن العدالة؛ وقيل: يشترط الإسلام، وقيل: تشترط العدالة.

وسواء كان التواتر لفظيا أو معنويا؛ والأول واضح، والتواتر المعنوي هو أن تختلف العبارات ويتضمن كل منها معنى كليا يستفاد من جميع الألفاظ المختلفة، أي نقل رواة الخبر قضايا متعددة بينها قدر مشترك، كما لو أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دنانير، وآخر أنه أعطى إبلا، وآخر أنه أعطى خيلا، وهكذا؛ فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الإعطاء.

وقوله: (عادة) في البيت منصوب على الظرفية.

(.......... وأوجب العدد من غير تحديد على ما يعتمد)

يعني: أنه يشترط في التواتر العدد، أي تعدد نقلته، من غير تحديد بعدد معين على المعتمد، بل المعتبر عند الجمهور ما حصل به العلم، ومقابل قول الجمهور أقوال أخرى أشار الناظم إلى بعضها بقوله:

(وقيل بالعشرين أو بأكثرا أو بثلاثين أو اثني عشرا)

يعني: أن المشترطين للعدد اختلفوا واضطربوا في ضبط عدده.

- فقيل: إن أقل عدد التواتر عشرون، لقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ﴾ الآية، وهو لابن القاسم.

- وقيل: أقله أكثر من العشرين، وهو لسحنون.

- وقيل: إن أقله ثلاثون، وهو لابن أبي زيد.

- وقيل: اثنا عشر، لأنهم عدد نقباء موسى. وفيه أقوال أخرى.

قال ابن عاصم:

وحد مثل النقبا أو أربعه　　　وقيل مثل من يقيم الجمعه

أو قوم موسى أو كأهل بدر　　　واختار فخر الدين ترك الحصر

قال السبكي في رفع الحاجب بعد أن ذكر بعض هذه الأقوال: وذكرت أقاويل أخر مثل هذه الأقاويل في السخافة والنكر اهـ.

قال القرافي في شرح التنقيح ما نصه: وهذه المذاهب المتقدمة في اشتراط عدد معين إنما مدرك الجميع أن تلك الرتبة من العدد وصفت بمنقبة حسنة، فجعل ذلك سببا لأن يحصل لذلك العدد منقبة أخرى، وهي تحصيل العلم، وهذا غير لازم، والفضائل لا يلزم فيها التلازم، وقد يحصل العلم بقول الكفار أحيانا، ولا يحصل بقول الأخيار أحيانا، بل الضابط حصول العلم؛ فمتى حصل فذلك العدد المُحصِّل له هو عدد التواتر اهـ.

(إلغاء الاربعة فيه راجح　　　وما عليها زاد فهو صالح)

يعني: أن الأربعة من حيث العدد لا تكفي في التواتر على الراجح عند القاضي والسبكي، لاحتياجهم إلى التزكية إذا شهدوا بالزنا؛ ولا فائدة في تزكية من علم صدقه ضرورة.

قال الأبياري: وفيه نظر من جهة الفقه، وهو أنه هل طلبت التزكية لتحصل غلبة الظن للحاكم أو طلبت تعبدا، ومقصود هذه المسألة لو شهد العدول عند الحاكم بأمرٍ يعلم خلافه، هل يحرم عليه الحكم أو يجب؟

ذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في القول المشهور عنه إلى أنه يجب عليه الحكم، هذا إذا لم يعلم تعمد الكذب، أما إذا علم تعمدهم الكذب فقد فسقوا، وهو في التجريح والتعديل يطالب بعلمه في ذلك، وقال غيره: لا يجوز الحكم بما يعلم خلافه. وشهادة النساء غير جائزة إلا في المواضع المعروفة، وإن كان المشهود به معلوما، وعلى هذا لا يسلم للقاضي أن طلب التزكية لتحصيل غلبة الظن للحاكم، بل للتعبد اهـ من شرح حلولو على التنقيح.

وأما الأربعة من حيث الحال فتكفي، كما في حال الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة مثلا، بل من حيث الحال يكفي الواحد، فيكون خبره باعتبار حاله مقدما على خبر ما تواتر، كخبر سيدنا أبي بكر، فإنه يفيد الجزم أكثر من إفادة ذلك بعدد التواتر، لكن ذلك من جهة حال المخبر وجلالته، لا من جهة العدد تأمل قاله العطار.

وقال ابن حجر: إن الصفات العلية في الرواة تقوم مقام العدد أو تزيد عليه.

وما زاد على الأربعة فهو صالح لأن يكفي في عدد التواتر من غير اعتبار عدد معين، والصحيح أن العلم الحاصل لكثرة العدد متفق للسامعين، فيحصل لكل منهم؛ وأما للقرائن فقد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو، لأن القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر.

وقوله: (فيه) أي عدد التواتر.

ثم إن عدد التواتر إن أخبروا عن معاينة فذاك، وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود عدد التواتر في جميع الطبقات، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(وأوجبن في طبقات السند تواترا وفقا لدى التعدد)

يعني: أنه إذا لم يكن الخبر عن عيان فإنه يشترط وجود العدد الذي يستحيل تواطؤه على الكذب عادة في كل الطبقات، بأن يتواتر في كل طبقة إلى أن يصل إلى المخبرين به، ليفيد خبرهم العلم كالقرآن، وهذا هو معنى

قول الأصوليين: لا بد من استواء الطرفين والواسطة. ومن هنا قد يكون المتواتر في الطبقة الأولى آحادا فيما بعدها، وبالعكس، كحديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»[١] فإنه لم يروه عن عمر إلا علقمة بن وقاص[٢]، ولم يروه عن علقمة إلا محمد بن إبراهيم بن الحارث بن خالد التيمي[٣]، ولم يروه عن محمد بن إبراهيم إلا يحيى بن سعيد الأنصاري[٤]، وقد تواتر عن يحيى.

ومنه القراءات الشاذة على أنها كانت متواترة وانقلبت آحادا.

ومثال المتواتر في جميع الطبقات حديث: «**من كذب عليَّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**»[٥].

ما اختلف في إفادته القطع:

(ولا يفيد القطع ما يوافق الاجماع، والبعض بقطع ينطق
وبعضهم يفيد حيث عولا عليه................)

---

(١) تقدم.

(٢) هو علقمة بن وقاص الليثي المدني، ثقة نبيل حدث عن عمر وعائشة وابن عباس ﷺ، وعنه الزهري ومحمد بن إبراهيم التيمي، مات بعد الثمانين رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ (١/ ٤٣).

(٣) هو محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي المدني الإمام الثقة أبو عبد الله، روى عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وعلقمة بن وقاص وغيرهم، وعنه يحيى بن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة والأوزاعي ومحمد بن إسحاق وغيرهم، مات سنة: عشرين ومائة. تذكرة الحفاظ (١/ ٩٣).

(٤) يحيى بن سعيد بن قيس بن عمرو الحافظ شيخ الإسلام أبو سعيد الأنصاري، النجاري المدني قاضي المدينة ثم قاضي القضاة للمنصور، توفي سنة: ١٤٣. تذكرة الحفاظ (١/ ١٠٤).

(٥) أخرجه البخاري بهذا اللفظ طرفا من حديث في كتاب العلم «باب إثم من كذب على النبي ﷺ» (رقم: ١١٠)، ومسلم في مقدمة صحيحه «باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ» (رقم: ٣)، وقد ذكره السيوطي في الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة (ص: ٩٢).

يعني: أنه إذا أجمعت الأمة على وفق خبر، فهل يدل ذلك على صدقه؟ فيه مذاهب:

أصحها أنه لا يفيد القطع أي العلم بأن النبي ﷺ قاله، لجواز أن يكون مستندهم غيره، غايته أنه لم ينقل إلينا، وذلك لا يدل على عدمه؛ أو يكونوا ظنوا الحكم فوجب عليهم العمل به، وإن لم يكن مطابقا في نفس الأمر، عند من يجيز ذلك في حقهم.

وقال بعضهم: إنه يفيد القطع لاعتضاده بالقطعي.

الثالث: أنه يفيد القطع حيث عول المجمعون عليه أي صرحوا بالاستناد إليه، وإلا فلا يدل لجواز استنادهم إلى غيره.

(.................. ... وانفه إذا ما قد خلا
مع دواعي رده من مبطل كما يدل لخلافة علي)

قوله: (وانفه) أي القطع، وقوله: (من مبطل) متعلق بخلا. يعني أن سلامة الخبر من الإبطال مع توفر الدواعي إلى إبطاله لا يدل على القطع بصدقه، خلافا للزيدية في قولهم: يدل على الصدق للاتفاق على قبوله.

مثاله ما ورد من الأحاديث في خلافة علي رضي الله عنه كقوله ﷺ: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**»[1]، وقوله: «**من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه**»[2]، إلى غير ذلك، وهذه الأحاديث قد اشتهر نقلها في زمن بني أمية، وتوفرت دواعيهم إلى إبطالها، لدلالتها على خلافة علي، ولم يبطلوها.

ودفع بأن المروي بالآحاد قد يشتهر بحيث يعجز الخصم عن إخفائه؛

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة «باب من فضائل علي رضي الله عنه» (رقم: ٦٢١٧).

(٢) الحديث أخرحه النسائي في سننه الكبرى في كتاب الخصائص «باب قول النبي ﷺ: من كنت وليه فعلي وليه» (رقم: ٨٤١٩).

وعلى تقدير التسليم لا يدل على الصدق، لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه، ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر.

(كالافتراق بين ذي تأول وعامل به على المعول)

يعني: أن افتراق العلماء في حديث إلى مؤول له ومحتج به لا يدل على صدقه على القول المعول عليه، وهو قول الجمهور خلافا لقوم في قولهم: يدل على صدقه، لاتفاق الكل على قبوله، لأن تأويله يستلزم قبوله، فلو لم يقبله لم يحتج إلى تأويله، واستلزام العمل للقبول ظاهر؛ وهذا ما لم يعلق المؤول على الصحة بأن يقول: فإن صح فتأويله كذا، مثاله: حديث أبي رافع عند البخاري: «**الجار أحق بصقبه**»[١]، فإن أكثر العلماء أول الجار على أن المراد منه الشريك، لحديث جابر: «**فإذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**»[٢]. وبعضهم حمله على ظاهره فأوجب الشفعة للجار.

(ومذهب الجمهور صدق مخبر مع صمت جمع لم يَخَفْهُ حاضر)

يعني: أن مذهب الجمهور، وهو اختيار ابن الحاجب، صدق مخبر عن محسوس صدقا قطعيا إذا كان ذلك الإخبار بحضرة جمع يحصل بعددهم التواتر، وذلك الأمر مما لا يخفى عليهم، وهم حاضرون سامعون لما يقول لا يكذبونه، ولا يخافون ذلك المخبر ولا يطمعون فيه، لاستحالة تواطؤهم على الكذب.

وقيل: يفيد الظن فقط، لاحتمال أن يسكتوا لا لشيء.

فإن كان مما يحتمل أن يخفى عليهم لغرابته فلا يدل سكوتهم على صدقه.

قال في مسلم الثبوت وشرحه ما نصه: وإن لم يكن خبر غريب أخبر

---

(١) تقدم.

(٢) تقدم.



به، بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة، ولا حامل لهم على السكوت من موانع الإنكار، بل يظهر بقرائن الأحوال أن سكوتهم لصدق الخبر عندهم، فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة، فإن العادة تحيل كذب هذا الخبر، وهذا ظاهر جدا؛ وهذا تواتر سكوتي.

مثاله: ما قاله أمير المؤمنين عمر حين بايع الخليفة الصديق الأكبر: «قدمك رسول الله ﷺ في أمر ديننا فمن يؤخرك في أمر دنيانا[1]»، بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم، وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة، وأحوالهم كانت شاهدة أنه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا، فأفاد القطع بأنه قدمه ﷺ في أمر ديني، لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور اهـ.

(ومودع من النبي سمعا ... يفيد ظنا أو يفيد قطعا
وليس حامل على الإقرار ... ثم مع الصمت عن الإنكار)

يعني: أن المخبر إذا كان بمكان يسمع منه النبي ﷺ ما يقول، ولم ينكر عليه، سواء كان دينيا أو دنيويا، يفيد سكوته ظنا بصدق الخبر، كما اختاره ابن الحاجب. وقال المتأخرون: يفيد قطعا بصدقه. لكن لا يفيد الظن ولا القطع إلا بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون هناك حامل للمخبر على الإقرار بالكذب، كما إذا كان مكرها على الكذب للدفع به عن نفس أو مال معصومين، فلا يدل سكوته على صدقه.

والثاني: أن لا يوجد من النبي ﷺ حامل على ترك الإنكار، بأن

---

(١) الأثر لم أقف عليه بهذا اللفظ، لكن بمعناه ما أخرجه الإمام أحمد: «أنه لما بويع أبو بكر، فبايعه علي وأصحابه، قام ثلاثا يستقيل الناس يقول: أيها الناس، قد أقلتكم بيعتكم، هل من كاره؟ قال: فيقوم علي في أوائل الناس فيقول: والله لا نقيلك، ولا نستقيلك أبدا، قدمك رسول الله ﷺ تصلي بالناس، فمن ذا يؤخرك؟». فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (١/ ١٣١) ط: مؤسسة الرسالة.

كان المخبر كافرا معاندا لا ينفع فيه الإنكار، وقد أنكر عليه قبل ذلك مرارا، فلا يكون سكوته دليلا على صدقه.

قال العبادي: قد يقال لا فائدة لهذه المسألة، إذ لا يتصور حصول العلم لأحد، لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير، ولا يتصور ذلك، لأن الحوامل لا تنحصر، وقد يخفى الحامل، وقد يشتبه الحامل فيه بما ليس بحامل.

الكلام على خبر الآحاد:

(وخبر الآحاد مظنون عرى   عن القيود في الذي تواترا)

يعني: أن خبر الواحد مظنون صدقه، وهو الخبر الذي عرا عن القيود المشترطة في الخبر المتواتر، بأن يكون خبر واحد أو جمع لا يستحيل تواطؤهم على الكذب كالأربعة، أو أكثر إذا لم يحصل العلم، أو خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب، لكن أخبروا عن معقول.

فخبر الواحد هو ما لم ينته إلى حد التواتر، وهو في ذاته مظنون الصدق، وذلك لا ينافي كونه قد يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه.

(والمستفيض منه وهو أربعه   أقله وبعضهم قد رفعه
عن واحد وبعضهم عما يلي   وجعله واسطة قول جلي)

يعني: أن المستفيض قسم من خبر الآحاد، وهو لغة: من فاض الماء أي انتشر؛ واصطلاحا هو عند ابن الحاجب: ما زاد نقلته على ثلاثة؛ وبعضهم قد رفعه عن واحد، أي أقله اثنان. وبعضهم رفعه عما يلي الواحد، وهو الاثنان، فأقله عنده ثلاثة؛ وبعضهم جعل المستفيض واسطة بين المتواتر وخبر الآحاد، فالمتواتر ما أفاد العلم الضروري، والمستفيض ما أفاد العلم النظري. قال الفهري: ومثلوه بما تلقته الأمة بالقبول وعملت

بمقتضاه، كقوله ﷺ: «في الرقة ربع العشر»[١]، وحديث: «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها»[٢].

ولا تشترط فيه العدالة، لأن الاعتماد فيه على القرائن لا عليها؛ وقال ابن عبد السلام[٣]: المستفيض هو المحصل للعلم أو الظن القريب منه، وإن لم يبلغ عدد التواتر؛ وجعل ابن عبد الحكم المستفيض هو المتواتر، وعليه ابن عرفة والأبي والمواق؛ وقال السبكي: المستفيض الشائع عن أصل أي إسناد، فخرج ما شاع لا عن إسناد.

وقد يسمى المستفيض مشهورا.

(ولا يفيد العلم بالإطلاق عند الجماهير من الحذاق)

يعني: أن خبر الآحاد لا يفيد العلم ولو كان خبر عدل، احتفت به قرائن الصدق أم لا. هذا هو مذهب جمهور الحذاق، أي الأصوليين، لأن الرواة غير معصومين، وادعاء القطع بخبرهم مع إمكان الكذب في حقهم كأنه تناقض.

(وبعضهم يفيد إن عدل روى واختير ذا إن القرينة احتوى)

يعني: أن بعضهم، وهو ابن خويزمنداد من المالكية قال: إن رواية العدل الضابط تفيد العلم، لوجوب العمل به، وفي ذلك إفادة العلم، لأن الله تعالى ذم متبع الظن، وبين أنه لا يغني من الحق شيئا، قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾، وقال ﷺ: «**إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث**»[٤]. وهذا القول مروي عن أحمد وكثير من المحدثين.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة «باب زكاة الغنم» (رقم: ١٤٥٤).

(٢) تقدم.

(٣) المراد هنا هو المالكي شيخ ابن عرفة.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب النكاح «باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع» (رقم: ٥١٤٣)، ومسلم في كتاب البر والصلة «باب تحريم الظن» (رقم: ٦٥٣٦).

وحجة الجمهور أن الفروع العملية لا يطلب فيها القطع بما في نفس الأمر، والعمل يكون قطعيا، وهو مبنيٌّ على الظن في نفس الأمر، كالقتل يجب بشهادة عدلين على موجبه وجوبا قطعيا، مع أنه لا يقطع بصدقهما في نفس الأمر.

وقد اختار ابن الحاجب إفادة خبر الواحد للعلم إذا احتوى أي اشتمل على قرينة منفصلة زائدة على العدالة، كما لو أخبر عن رجل أنه قتل آخر مع مشاهدة المقتول يتشحط في دمه، والقاتل هاربا فزعا بيده السكين وعليها الدم.

قال السبكي في رفع الحاجب: والمصنف تبع في اختياره إفادة الخبر المحفوف بالقرائن العلم إمام الحرمين والغزالي والإمام والآمدي اهـ.

وقد قال قبل هذا أيضاً ما نصه: وكلام المصنف صريح في أن شرط إفادة الخبر المحفوف بالقرائن العلم أن يكون المخبر فيه عدلا؛ حيث قال: الواحد العدل؛ ولم أر من صرح بذلك، فإطلاق الأكثرين ينفيه، وهو الأوجه، فإن الاعتماد فيه على القرينة، وهي تفيد صدق المخبر في ذلك، وإن كان غير عدل اهـ.

ومن المحتف بالقرينة ما أخرجه الشيخان أو أحدهما لما احتف به من قرائن الصدق، لشدة معرفتهما للصحيح من غيره وتلقي الناس لكتابيهما بالقبول؛ والعلم المستفاد من خبر الواحد قد يكون ضروريا أو نظريا.

قال البرماوي: ومن فوائد الخلاف في هذه المسألة هل يكفر جاحد ما ثبت بخبر الواحد؟ إن قلنا: يفيد العلم كفر، وقد حكى ابن حامد[1] من الحنابلة في تكفيره وجهين، ولعل هذا مأخذهما، لكن التكفير بمخالفة

---

(١) هو الحسن بن حامد البغدادي، إمام الحنبلية في زمانه ومدرسهم ومفتيهم، له المصنفات في العلوم المختلفات، له الجامع في المذهب نحوا من أربعمائة جزء وله شرح الخرقي وشرح أصول الدين وأصول الفقه، توفي سنة: ٤٠٣. طبقات الحنابلة (٢/ ١٧١).

المجمع عليه لا بد أن يكون معلوما من الدين بالضرورة، فهذا أولى؛ إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكره. ومنها هل يفيد خبر الواحد في الديانات؟ إن قيل: يفيد العلم قبل، وإلا فلا. وقيل: لفظي اهـ.

(وفي الشهادة وفي الفتوى العمل به وجوبه اتفاقا قد حصل
كذاك جاء في اتخاذ الأدويه ونحوها كسفر والأغذيه)

يعني: أنهم قد أجمعوا على وجوب العمل بخبر الآحاد في الشهادات بشرطها، وحكم الحاكم وفتوى المفتي، وفي الدنيويات، كاتخاذ الأدوية لمعالجة المرضى، فإنه يجب أو يجوز على أنها دواء مأمون. وكقوله في الأسفار وارتكاب الأخطار إذا أخبر أنها مأمونة. وكقوله في الأغذية من مأكول أو مشروب إذا أخبر أنه غير مضر؛ ولا بد أن يكون العدل المخبر بالدنيويات عارفا، وإلا لم يجز الاعتماد عليه، ويضمن إذا نشأ عنه عطب. قال خليل: كطبيب جهل.

قال في التنقيح: واتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات والفتوى والشهادات؛ والخلاف إنما هو في كونه حجة في حق المجتهدين. قال في الشرح: وإنما الخلاف في الأحكام المتعلقة بالفتاوى هل يجوز للمجتهد الاعتماد على ذلك أم لا؟ اهـ.

وقد عبر بالجواز كما رأيت، وابن الحاجب والسبكي عبرا بالوجوب.

قال في الآيات البينات: وليس المراد أن خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة؛ وإنما المراد أن الإفتاء والشهادة خبر واحد، ومع ذلك يجوز العمل به.

(ومالك بما سوى ذاك نخع ....)

يعني: أن الإمام مالكا قال بوجوب العمل بخبر الواحد في سوى المذكور من الشهادة والفتوى وحكم الحاكم من جميع الأمور الدينية،

كإخبار عدل بتنجيس ماء أو دخول وقت أو غير ذلك، وفاقا للشافعي وأبي حنيفة وأحمد.

وهل وجوب العمل به ثابت بالشرع والعقل معا أو بالشرع فقط لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾ الآية، فموجب التبين الفسق، فعند عدم الفسق يجب العمل به، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية، جعل تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة، والفرقة تصدق على الثلاثة، فالخارج منها يكون أقل منها؛ فإذا وجب الحذر عند قولهم كان قولهم حجة؛ وقياسا على الفتوى والشهادة؛ وبالإجماع السكوتي على العمل به زمن الصحابة، فإن عمر رجع إلى عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من مجوس هجر(١)، ورجع أبو بكر للمغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة(٢)، ورجع عمر لهما في دية الجنين أنها غرة(٣). وقيل بالعقل، وحجة القائل أنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد، وهي كثيرة جدا، ولا سبيل إلى تعطيلها، فالتالي باطل والمقدم مثله.

(.................... وما ينافي نقل طيبة منع
إذ ذاك قطعي ....)

يعني: أن خبر الآحاد إذا عارض ما نقله جميع مجتهدي أهل المدينة من الصحابة أو التابعين فإن مالكا منع العمل به، فيقدم عليه عمل أهل المدينة اتفاقا عندنا، لأن نقل أهل المدينة قطعي، وخبر الواحد ظني؛ وهذا من باب تقديم المتواتر على الآحاد. وسواء في ذلك صرحوا بنقله

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطإ في كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة رقم (١٠٧٥).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما جاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله تعالى. رقم (٧٣١٧). ومسلم في كتاب القسامة والمحاربين، باب دية الجنين، رقم (٤٣٩٧).



عنه ﷺ أو كان له حكم الرفع مما لا مجال فيه للاجتهاد.

(.......... وإن رأيا ففي تقديم ذا أو ذاك خلف قد قفي)

يعني: أنه إذا كان قول أهل المدينة المعارض لخبر الآحاد صادرا عن اجتهاد منهم فقد اختلف المالكية أيهما يقدم، فقيل: يقدم خبر الواحد، لأن أهل المدينة بعض من الأمة، فقولهم ليس بحجة، وهو قول أكثر البغداديين. وذهب بعض المالكية إلى أن رأي أهل المدينة حجة، فيقدم على خبر الواحد.

ومحل الخلاف في خبر لا ندري هل بلغهم أم لا؟ أما ما بلغهم ولم يعملوا به فهو ساقط قطعا، لأن تركهم للعمل به يدل على نسخه؛ وما علم أنه لم يبلغهم فمقدم قطعا. هكذا قال في الأصل.

قال القرافي في التنقيح: ومما شُنِّع على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له، وهو مَهْيَع مُتَّسِع، ومسلك غير ممتنع، فلا يوجد عالم إلا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام أدلة كثيرة، ولكن لمعارضٍ راجحٍ عليها عند مخالِفِها، وكذلك مالكٌ ترك هذا الحديث لمعارضٍ راجحٍ عنده، وهو عمل أهل المدينة. فليس هذا بابا اخترعه، ولا بِدْعاً ابتدعه؛ ومن هذا الباب ما يُروى عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي» أو «فاضربوا بمذهبي عُرْض الحائط»، فإن كان مراده مع عدم المعارِض، فهذا مذهب العلماء كافة وليس خاصا به، وإن كان مع وجود المعارض فهو خلاف الإجماع، فليس هذا القول خاصا بمذهبه، كما ظنه بعضهم.

قال في الشرح: كثير من فقهاء الشافعية يعتمدون على هذا، ويقولون: مذهب الشافعي كذا؛ لأن الحديث صحَّ فيه، وهو غَلَطٌ؛ فإنه لا بد من انتفاء المعارض، والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يُقال: لا معارض لهذا الحديث، وأما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به، فهذا القائل من الشافعية ينبغي

أن يُحصِّل لنفسه أهلية هذا الاستقراء قبل أن يُصرِّح بهذه الفُتْيا، لكنه ليس كذلك، فهم مُخْطئون في هذا القول اهـ.

قال ابن عاشور في حاشيته: قوله: «ومما شُنِّع على مالك..إلخ أتى به لينبه على أن المجتهد يصير إلى ما يؤديه إليه اجتهاده أنه الحق، وإن كان أضعف من معارضه شهرة أو فضلا، لأن الترجيح بقوة المعنى لا بصحة اللفظ، فلا يشنع على مجتهد لمخالفته لحديث حتى يعلم لأي دليل خالفه، فربما لم يصح عنده، أو عارضه معارض قوي من قياس أو أصل شرعي؛ وقد كان هذا التشنيع شنشنة قديمة من تنابز الفقهاء لدى المناظرة، ومغمزا يرمي به المنتمون للحديث مخالفيهم.

وقد علمتم مما تقدم أن مذهب مالك في خبر الواحد ضيق؛ والظاهر أن رده حديث بيع الخيار، مع صحته عنده في الموطإ، أنه مخالف لأصول بت العقود، مع عدم انضباط مقادير المجالس الموقت بها، فيفضي ذلك إلى التهارج؛ وقد أشار إلى هذا الشاطبي في الموافقات.

وأما اعتذار المصنف الذي هو اعتذار من طالعت كلامه من أصحابنا بأنه مخالف لعمل أهل المدينة فلا يتم من وجهين: أحدهما أن الحجة في إجماع أهل المدينة، ولم يجمع أهل المدينة على ترك العمل به، فقد ثبت عن ابن عمر ﵄ وغيره عملهم به؛ والثاني أنه لو سلم إجماعهم فإنما الحجة بإجماعهم على فعل أو ترك المأمور به، أما تركهم رخصة من حقوقهم إذا تواضعوا عليه فلا حجة فيه اهـ

(كذاك فيما عارض القياسا روايتا من أحكم الأساسا)

قوله: (من أحكم الأساسا) أي أتقن الأصول والقواعد، يعني مالكا رحمه الله تعالى. يعني أنه جاء عن مالك روايتان في عمل أهل المدينة المخالف للقياس، أيهما يقدم.

قال في الأصل: وينبني عليه الخلاف في جريان القصاص في الأطراف بين الحر والعبد، والمشهور عدم جريانه، وبه قال الفقهاء

السبعة؛ وعنه قول آخر بجريانه، وهو مقتضى القياس، لكن المشهور تقديم القياس كما يأتي في القياس اهـ.

وقد تبعه في نثر الورود، فقال بعد ما تقدم في الأصل: وسيأتي لهذا زيادة إيضاح في أول كتاب القياس اهـ.

ولينظر، فإن الذي يأتي للناظم في أول القياس هو تقديم القياس على خبر الواحد، لا تقديم القياس على عمل أهل المدينة الذي هو موضوع كلامه هنا.

ثم بعد كتبي هذا وقفت على نسختين عتيقتين من نشر البنود، إحداهما وقع فيها الاقتصار على قوله: لكن المشهور تقديم القياس. ثم ألحق في الهامش: «على خبر الواحد كما يأتي في القياس». وكتب عليه «خـ» ثم «صح». إشارة إلى أنها نسخة.

والثانية كتب فيها أولا: «لكن المشهور تقديم خبر الواحد على القياس كما يأتي في القياس». ثم وقع محو لقوله: «خبر الواحد على القياس كما يأتي في».

وهو ما يشير إلى أن ما يأتي له هناك غير ما هنا.

ابن الحاجب: وإن عمل بخلاف خبره أكثر الأمة فالعمل بالخبر إلا إجماع أهل المدينة. قال ابن عرفة في أصليه: قلت: قوله: «فإن عمل بخلافه» هو قول الآمدي: فإن عمل بخلاف الخبر أكثر الأمة فهم بعض الأمة، فلا يرد الخبر إجماعا، ولم يستثن إجماع أهل المدينة. وقول الآمدي: فالعمل بالخبر، مع زيادة ابن الحاجب، يدل على الاتفاق على ذلك، وصرح الشيرازي بالإجماع على ذلك. وفي كل ذلك نظر. قال ابن يونس في أول ترجمة كتاب الأقضية ما نصه: قال مالك؏: وليحكم الحاكم بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيه فبما جاء عن رسول الله ﷺ إذا صحبته الأعمال، وإن صحب العمل غيره قضى بما صحبه العمل اهـ. قلت: هذا نص في تقديم العمل عنده على الخبر الصحيح اهـ منه.

(وقد كفى من غير ما اعتضاد خبر واحد من الآحاد)

يعني: أنه يكفي في وجوب العمل خبر الواحد، من غير حاجة إلى اعتضاد أي مقو، بتعدد، أو بظاهر، أو عمل بعض الصحابة على وفقه، أو انتشار فيهم، أو اجتهاد، خلافا للجبائي. وما زائدة.

(والجزم من فرع وشك الأصل ودع بجزمه لذاك النقل)

يعني: أنه يكفي في قبول خبر الواحد جزم الفرع الذي هو الراوي مع شك أو ظن الأصل الذي هو المروي عنه في روايته عنه، لأن الفرع جازم، ولم يوجد من الأصل معارض له. وقد روى سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين[1]؛ فنسيه، فكان يقول حدثني ربيعة عني؛ ولم ينكر عليه أحد. ونقل مثله عن الزهري؛ وهذا قول الأكثر من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة، لأن الرواة قد ينسون ما يحفظون.

وقد ألف الدارقطني تأليفا سماه «المؤتسي فيمن حدث ونسي»؛ واختصره السيوطي بكتاب سماه «تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي»؛ وللخطيب كتاب اسمه «كتاب من حدث ونسي».

وقوله: (والجزم) معطوف على فاعل كفى. وقوله: (وشك) مفعول معه. وقوله: (بجزمه) الباء سببية. أي بسبب جزم الأصل بعدم رواية الفرع عنه، جزم الفرع أو لا.

وقوله: (ودع بجزمه لذاك النقل) قال ابن الحاجب: اتفاقا، والصفي الهندي: إجماعا، قياسا على الشهادة إذا أنكرها الشاهد على الناقل قبل القضاء بها، فإن الشهادة تبطل اتفاقا؛ واختار السبكي عدم السقوط. وقوله: (لذاك) اللام زائدة قبل المفعول، كقوله:

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء «باب القضاء باليمين والشاهد» (رقم: ٣٦١٠)، والترمذي في أبواب الأحكام «باب ما جاء في اليمين مع الشاهد» (رقم: ١٣٤٣).

وملكت ما بين العراق ويثرب ملكا أجار لمسلم ومعاهد

(وقال بالقبول إن لم ينتف أصل من الحديث شيخ مقتف)

قوله: (شيخ) يعني به الباجي. وقوله: (مقتف) متبع للحق. يعني أن أبا الوليد الباجي قال: إن قال الأصل: «هذا الحديث في روايتي، لكن لم يروه عني» قبل، لأنه يمكن أن يكون حدثه ونسي أنه حدثه؛ وإن قال: «لم أرو هذا الحديث قطعا» فلا خلاف في إسقاطه. وكلام الباجي هذا قول ثالث في جزم الأصل بعدم رواية الفرع.

(وليس ذا يقدح في العداله كشاهد للجزم بالمقاله)

يعني: أن مخالفة الأصل للفرع لا تقدح في عدالة كل من الراويين باتفاق القائلين بسقوط المروي وغيرهم؛ ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد؛ لأن يقين أحدهما لا ينافي كونه ناسيا.

قوله: (كشاهد) معناه كشاهد عارض بشهادته شهادة آخر فلا يقدح ذلك في كل منهما، لجزم كل منهما، فيرجح بين البينتين إن لم يمكن الجمع، فلا يقال: لا بد أن يكون أحدهما كاذبا، والكذب من مسقطات الثقة بالخبر، لأن كلا منهما بالنظر إليه بمفرده يدعي أنه جازم، وأنه صادق؛ كما لو قال رجل رأى طائرا: إن كان هذا غرابا فزوجتي طالق، وقال الآخر: إن لم يكن غرابا فزوجتي طالق؛ ولم يعرف، وادعى كل واحد منهما اليقين، فلا تطلق زوجة واحد منهما. وأشار إلى هذا خليل في المختصر بقوله: «فلو حلف اثنان على النقيض كإن كان هذا غرابا أو إن لم يكن فإن لم يدعيا يقينا طلقتا».

ومنه اللعان مع أننا نقطع بكذب أحدهما. وقال ﷺ للمتلاعنين: «الله يعلم أن أحدكما كاذب»[1]. والكاذب منهما لو تعين لزمه الحد.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق «باب صداق الملاعنة» (رقم: ٥٣١١)، ومسلم في كتاب اللعان (رقم: ٣٧٤٩).

(والرفع والوصل وزيد اللفظ مقبولة عند إمام الحفظ
إن أمكن الذهول عنها عاده إلا فلا قبول للزياده
وقيل لا إن اتحاد قد علم و الوفق في غير الذي مر رسم)

يعني: أن الرفع للحديث من بعض الرواة للنبي ﷺ مقدم على وقفه على الصحابي من بعضهم. وكذا إذا اختلفوا في الوصل من بعضهم والإرسال من بعض، فإن الوصل مقدم على الإرسال؛ كان الرافع أو الواصل أقل أو أكثر على الراجح فيهما.

مثال الأول: «**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام**»[1]، رواه الترمذي[2]؛ فقد اختلف في رفعه ووقفه على ابن عباس؛ وحديث: «**أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**»[3] اختلف في رفعه ووقفه.

ومثال الثاني: حديث «**لا نكاح إلا بولي**»[4] اختلف في وصله وإرساله، وقضى البخاري لمن وصله، وهو إسرائيل بن يونس[5] عن جده

---

(١) ذكر العجلوني أنه رواه الطبراني وأبو نعيم والحاكم والبيهقي بلفظ: «**ولكن الله أحل فيه المنطق**»، وأنه ورد بألفاظ أخر من طرق. (كشف الخفاء رقم: ١٦٧٠).

(٢) أي في كتاب الحج «باب ما جاء في الكلام في الطواف» (رقم: ٩٦٠) عن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، لكن برواية أخرى، وهي: أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «**الطواف حول البيت مثل الصلاة، إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير**». وقال: وقد روي موقوفا عليه.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان «باب صلاة الليل» (رقم: ٧٣١)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين «باب استحباب صلاة النافلة في بيته» (رقم: ١٨٢٥).

(٤) تقدم.

(٥) هو إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الإمام الحافظ أبو يوسف الكوفي، سمع جده وجود حديثه وأتقنه، وكان حافظا حجة صالحا خاشعا من أوعية العلم، ولا عبرة بقول من ليَّنه، فقد احتج به الشيخان، توفي سنة اثنتين وستين ومائة. تذكرة الحفاظ (١/ ١٥٨).

أبي إسحاق السبيعي[(١)] عن أبي بردة[(٢)] عن أبي موسى الأشعري، مع جلالة من أرسله كشعبة وسفيان الثوري عن أبي بردة عنه ﷺ.

وحديث أبي بكر بن عبد الرحمن[(٣)] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «**من أدرك ماله بعينه عند رجل أفلس فهو أحق به**»[(٤)]، رواه الشيخان عن أبي بكر بن عبد الرحمن متصلا، ورواه مالك وأبو داود عنه مرسلا، فلم يذكرا فيه أبا هريرة.

قوله: (وزيد اللفظ) يعني أن زيادة الثقة على ما رواه غيره من العدول مقبولة عند مالك والجمهور؛ سواء كانت الزيادة في اللفظ فقط، كرواية: «**ربنا ولك الحمد**» بزيادة الواو[(٥)]، أو زيادة تبين إجمالا، كزيادة

---

(١) هو عمرو بن عبد الله الهمداني الكوفي الحافظ أحد الأعلام، كان أبو داود الطيالسي يقول: وجدنا الحديث عند أربعة: الزهري، وقتادة، وأبي إسحاق، والأعمش، فكان قتادة أعلمهم بالاختلاف، والزهري أعلمهم بالإسناد، وأبو إسحاق أعلمهم بحديث علي وابن مسعود، وكان عند الأعمش من كل هذا، توفي سنة: سبع وعشرين ومائة. تذكرة الحفاظ (١/ ٨٦).

(٢) هو أبو بردة بن أبي موسى الأشعري الفقيه أحد الأئمة الأثبات، روى عن أبيه وعلي بن أبي طالب وأبي هريرة وغيرهم. وعنه ابنه بلال الأمير، كان علامة كثير الحديث، يقال اسمه عامر، ولي قضاء الكوفة بعد شريح، توفي سنة: أربع ومائة. تذكرة الحفاظ (١/ ٧٣).

(٣) هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة القرشي المخزومي، المدني الفقيه أحد الفقهاء السبعة، يقال اسمه: «محمد» والأصح أن اسمه كنيته، روى عن أبيه وعائشة وأبي هريرة، مات بالمدينة في سنة الفقهاء وهي سنة: أربع وتسعين رحمه الله تعالى، حديثه في دواوين الإسلام كلها. تذكرة الحفاظ (١/ ٥١).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض «باب إذا وجد ماله عند مفلس. .إلخ» (رقم: ٢٤٠٢)، ومسلم في كتاب المساقاة «باب من أدرك ما باعه عند المشتري. .إلخ» (رقم: ٣٩٨٧)، ومالك في الموطأ في كتاب البيوع «باب ما جاء في إفلاس الغريم» (رقم: ١٣٦٣)، وأبو داود في كتاب البيوع «باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده» (رقم: ٣٥٢٠).

(٥) الرواية المذكورة أخرجها البخاري في كتاب الأذان «باب ما يقول الإمام ومن خلفه إذا رفع رأسه من الركوع» (رقم: ٧٩٥)، ومسلم في كتاب الصلاة «باب إثبات التكبير في كل خفض ورفع في الصلاة» (رقم: ٨٦٨).

مسلم من رواية أبي مالك سعد بن طارق الأشجعي[(١)] لفظ «التربة» في حديث: «**جعلت لنا الأرض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا**»[(٢)]، انفرد بها سعد بن طارق عن ربعي[(٣)] عن حذيفة، ، وبهذه الرواية احتج من يوجب التراب كالشافعي وأحمد؛ وأما مالك وأبو حنيفة فأخذا بعموم رواية الأكثر، وهي: «**جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**»[(٤)]، ومنعوا التمسك بهذه الزيادة لأمرين: أولهما أن التربة فرد من أفراد الأرض، وذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصصه. الثاني أن مفهومها مفهوم لقب، وهو لا يعتبر.

ومثال زيادة المعنى «**قوموا إلى سيدكم**» المتفق عليه[(٥)]، فإن أحمد أخرج بسند جيد عن عائشة: «**فأنزلوه**»[(٦)]، وهي زيادة تغير المعنى، لأن قيامهم له كان لإنزاله، لأنه جريح، لا للإجلال.

وإنما قبلت هذه الأشياء عند إمام الحفظ أي مالك رحمه الله تعالى والجمهور، لأنها من زيادة العدل، وهي مقبولة.

قال في شرح التنقيح: قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: إذا

---

(١) هو سعد ابن طارق أبو مالك الأشجعي الكوفي ثقة، مات في حدود الأربعين. تقريب التهذيب (ص: ٢٣١) روى عن أبيه وعبد الله بن أبي أوفى وأنس بن مالك وربعي بن حراش. سير أعلام النبلاء ٦/ ٣١٥).

(٢) الزيادة المذكورة أخرجها مسلم في الباب الأول من كتاب المساجد ومواضع الصلاة (١١٦٥).

(٣) هو ربعي بن حراش الغطفاني العبسي الكوفي العالم العامل، سمع عمر وعليًّا وحذيفة وأبا موسى وطائفة، وعنه أبو مالك الأشجعي وغيره، ورد أنه لم يكذب قط وكان قد آلى على نفسه أنه لا يضحك حتى يعلم أفي الجنة هو أو في النار؟، متفق على ثقته وأمانته والاحتجاج به، توفي سنة: إحدى ومائة. تذكرة الحفاظ (١/ ٥٥).

(٤) أخرجه البخاري في أول كتاب التيمم رقم (٣٣٥)، ومسلم في الباب الأول من كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (١١٦٣).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير «باب إذا نزل العدو على حكم رجل» (رقم: ٣٠٤٣)، ومسلم «باب جواز قتال من نقض العهد. إلخ» (رقم: ٤٥٩٦).

(٦) هذه الزيادة أخرجها أحمد في مسند عائشة (رقم: ٢٣٩٧٧).

انفرد بعض رواة الحديث بزيادة وخالفه بقية الرواة، فعند مالك وأبي الفرج من أصحابنا تقبل إن كان ثقة ضابطا، وقال الشيخ أبو بكر الأبهري وغيره: لا تقبل، ونفوا الزيادة المروية في حديث عدي بن حاتم: «فإن أكَل فلا تأكل» اهـ أي الكلب المعلم إن أكل من الصيد فلا تأكل.

ولفظ الحديث ما في البخاري في باب الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة[1] عن عدي بن حاتم ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إذا أرسلت كلبك وسميت فأمسك وقتل فكل، وإن أكل فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسه، والله يقول:** ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾». فمن رأى قبول الزيادة مطلقا اعتبرها، وعليه الشافعي؛ ومن رأى ردها كالأبهري وغيره لم يعتبر هذا حكما؛ ومذهب مالك عدم اعتبار هذا الحكم، لأنه يفصل في اعتبار الزيادة، وهذه الزيادة ليست موجودة في قول ابن عمر ﷺ المروي في الموطإ موقوفا، إلا أن له حكم الرفع. وسبب عدم قبول الزيادة عنده أن ابن عمر ﷺ صرح بما ينافيها، إذ قال: أكل أو لم يأكل[2]، وروي ذلك مرفوعا في أبي داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده[3] أن أعرابيا قال لرسول الله ﷺ: «إن لي كلابا مكلبة فأفتني في صيدها. قال: **كل مما أمسكن عليك.** قال: فإن أكل منه. قال: **وإن أكل منه**»[4].

إلا أن الشافعي أخذ بحديث عدي بن حاتم لأن في رجال الحديث

---

(١) أي من كتاب الذبائح والصيد رقم (٥٤٨٤).

(٢) روى ذلك الإمام مالك في الموطإ في كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد المعلمات رقم (١٠٥٣).

(٣) **أما عمرو فهو**: ابن شعيب بن محمد بن عبد الله ابن عمرو بن العاص، صدوق مات سنة: ثماني عشرة ومائة. تقريب التهذيب (ص: ٤٢٣) **وأما أبوه فهو** شعيب صدوق ثبت سماعه من جده. تقريب التهذيب (ص: ٢٦٧) **وأما جده** فقد قال ابن الصلاح: احتج أكثر أهل الحديث بحديثه ـ أي عمرو بن شعيب ـ حملا لمطلق الجد على الصحابي عبد الله بن عمرو دون ابنه محمد والد شعيب، لما ظهر لهم من إطلاقه ذلك. انظر شرح ألفية العراقي للناظم (٢/ ١٨٨).

(٤) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصيد «باب في الصيد» (رقم: ٢٨٥٧).

الذي رواه أبو داود من تكلم فيه. ونحن اعتضدنا بعدم وجود الزيادة في غير حديث عدي، وبتصريح ابن عمر الذي له حكم الرفع، إذ لا يقال مثله من قبل الرأي. وعليه فالمسألة ليست من رد زيادة العدل، بل من باب التعارض، لأن الساكت عن الزيادة أضبط، ولأنها مما تتوفر الدواعي إلى نقله، ولأنها صرح بنفيها في حديث أبي داود، وذلك موجب للتعارض، لأن الساكت عن الزيادة أضبط وأفقه. قال خليل: «ولو تعدد مصيده، أو أكل».

لكن يشترط في قبول الزيادة عند من يراه إمكان الذهول عنها في العادة أي غفلة من لم يروها عن سماعها، فإن لم يمكن ذلك لكثرتهم واهتمامهم فلا قبول لها، لقضاء العادة بكذبها.

وقيل: إن علم اتحاد المجلس، بأن لم يحدث المروي عنه بذلك الحديث إلا مرة واحدة بحضرة الراويين الزائد والناقص، لم تقبل زيادة العدل، سواء أمكن الذهول عنها أو لا، ونقل هذا القول الأبهري عن أصحابنا؛ فإن علم تعدد المجلس أو لم يعلم شيء قبلت عنده، وادعى بعضهم الاتفاق على قبولها حينئذٍ، وهذا هو المراد بقوله:

والوفق في غير الذي مر رسم

أما إن علم اتحاد المجلس فهي مسألة الخلاف.

ومثل له بعضهم بما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين[1].

قال الترمذي: انفرد مالك بزيادة «من المسلمين»، ورده النووي، فقال: وافق مالكا ثقتان: الضحاك بن عثمان[2]، وهو في مسلم، وعمر بن

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطإ في كتاب الزكاة باب مكيلة زكاة الفطر رقم (٦٢٥).

(٢) هو الضحاك بن عثمان بن عبد الله بن خالد بن حزام الأسدي، أبو عثمان المدني القرشي يروي عن نافع مولى ابن عمر، ذكره ابن حبان في الثقات، مات بالمدينة=

نافع[1] في البخاري. ثم لا يتحقق في هذا اتحاد المجلس.

والصحيح عند المحدثين أنها إذا أتت مخالفة لما رواه العدول ردت، وإن لم تكن مخالفة وكان الراوي عدلا ضابطا قبلت.

(وللتعارض نمي المغير ....)

يعني: أن الزيادة إذا غيرت الإعراب كانت معارضة للرواية الخالية عنها، فيطلب الترجيح من خارج، كما لو جاءت رواية في قوله: «في أربعين شاة شاة» بنصف شاة؛ وإلا تغيره قبلت. وقال البصري[2]: تقبل مطلقا، لأن موجب القبول زيادة العلم، وهو حاصل غيرت أم لا.؛ وقيل: لا تقبل إلا إذا أفادت حكما؛ وقيل: تقبل في اللفظ دون المعنى.

ولما كانت رواية بعض الحديث تضاد الزيادة أتبعها بعضهم لها للجامع الوهمي، وإليها أشار الناظم بقول:

(...................... وحذف بعض قد رآه الأكثر
دون ارتباط...................................)

= سنة: ثلاث وخمسين ومائة. تهذيب التهذيب (٤/ ٤٤٦)، وحديثه المذكور في صحيح مسلم في كتاب الزكاة «باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير» رقم: (٢٢٨٢).

(١) هو عمر بن نافع العدوي المدني مولى ابن عمر روى عن أبيه والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وروى عنه مالك، وحديثه عن نافع صحيح، وذكره ابن حبان في الثقات، مات بالمدينة في خلافة أبي جعفر المنصور، تهذيب التهذيب (٧/ ٤٩٩)، وحديثه المذكور في صحيح البخاري في أبواب صدقة الفطر «باب فرض صدقة الفطر» رقم: (١٥٠٣).

(٢) المراد هنا أبو عبد الله البصري، وهو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالجعل، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره، وكان فاضلا فقيها متكلما عالي الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر في الأصقاع والبلدان وسيما بخراسان، وكان يتفقه على مذهب أهل العراق، قرأ على أبي الحسن الكرخي، وصحب أبا علي ابن خلاد، وتوفي سنة: تسع وتسعين وثلثمائة. الفهرست (ص: ٢١٥).

يعني: أن حذف بعض الخبر والاقتصار على بعضه قد رأى جوازه الأكثر، كالاقتصار على «هو الطهور ماؤه» من حديث أبي داود وابن ماجه في البحر، عن أبي هريرة: سأل رجل النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**[(١)]»، فقوله: «**الحل ميتته**» لا تعلق له بما قبله، فيجوز حذفه.

ومحل الجواز إن لم يكن بين الأجزاء المذكورة والمحذوفة ارتباط كالغاية، كحديث الصحيحين: «نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى تزهو»[(٢)]، والاستثناء كحديث: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء**»[(٣)]، والصفة كحديث «في الغنم السائمة الزكاة»[(٤)]، فلا يجوز حذف «حتى تزهو» و«**إلا وزنا بوزن**»، ولا «السائمة»، لإخلاله بالمعنى المقصود.

ومقابل قول الأكثر المنع مطلقا، لاحتمال أن يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق.

(........ وهو في التأليف يسوغ بالوفق بلا تعنيف)

يعني: أن حذف بعض الخبر سائغ في التأليف اتفاقا إن لم يرتبط بعضه ببعض بلا تعنيف أي تشديد، لفعل السلف له، كمالك وأحمد والبخاري وغيرهم، وقال ابن الصلاح: لا يخلو من كراهة.

فائدة: قال البرماوي: مما يشبه هذا ما وقع البحث فيه أنه إذا استدل

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب الوضوء بماء البحر» (رقم: ٨٣)، ونحوه لابن ماجه في كتاب الصيد «باب الطافي من صيد البحر» (رقم: ٣٢٤٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها» (رقم: ٢١٩٥)، ومسلم في كتاب المساقاة «باب وضع الجوائح» (رقم: ٣٩٧٧).

(٣) أخرجه أحمد في مسند أبي سعيد الخدري (رقم: ١١٠٠٣).

(٤) تقدم تخريجه.

بآية أولها حرف عطف ونحوه، هل يجوز إسقاط ذلك حيث استقام المعنى دونه؟ ظاهر تصرف الفقهاء جوازه، ففي الوسيط للغزالي في أول الصلاة: قال تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وفي كتاب البيع: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾. وفي الترمذي: إذا خطب لكم من ترضون خلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير[1] اهـ كلام البرماوي.

قلت: وفي شرح النووي على مسلم لما ذكر حديث عائشة في رؤية الباري ﷻ قال: وأما قولها (أو لم تسمع أن الله تعالى يقول: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾)[2]، فهكذا هو في معظم الأصول، ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾)[3] بحذف الواو، والتلاوة ﴿وَمَا كَانَ﴾ بإثبات الواو، ولكن لا يضر هذا في الرواية والاستدلال؛ لأن المستدل ليس مقصوده التلاوة على وجهها، وإنما مقصوده بيان موضع الدلالة، ولا يؤثر حذف الواو في ذلك، وقد جاء لهذا نظائر كثيرة في الحديث، منها قوله: فأنزل الله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾[5]، هكذا هو في روايات الحديثين في الصحيحين، والتلاوة بالواو فيهما. والله أعلم اهـ كلام النووي.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب النكاح «باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه» (رقم: ١٠٨٤) لكن لفظه: **(إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه)**.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان «باب معنى قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾، وهل رأى النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء (رقم: ٤٣٩) لكن بلفظ: «وما كان»، لكن قال النووي: هكذا هو في معظم الأصول...... لخ.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب: الصلاة كفارة» (رقم: ٥٢٦)، ومسلم في كتاب التوبة «باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾» (رقم: ٧٠٠١).

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكر» (رقم: ٥٩٧) لكن بلفظ «وأقم»، لكن قال النووي: هكذا هو في روايات الحديثين في الصحيحين والتلاوة بالواو. شرح النووي على مسلم (٣/ ٩) وأخرجه مسلم في كتاب المساجد «باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها» (رقم: ١٥٦٠).

ومن النظائر التي أشار لها ما في الموطإ وغيره من حديث عثمان بن عفان ﷺ: «لأحدثنكم حديثا لولا آية من كتاب الله ما حدثتكموه...» إلخ الحديث في تكفير الذنوب بالوضوء والصلاة المفروضة[١]. قال مالك: ما أراه يريد إلا هذه الآية: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾.

وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكة وحول البيت ستون وثلاثمائة نصب فجعل يطعنها بعود في يده ويقول: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾، ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾[٢].

وفي مسند الإمام أحمد عن الحسن[٣]، قال: قدم عم الفرزدق صعصعة[٤] المدينة لما سمع: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾، قال: «حسبي لا أبالي أن أسمع غير هذا»[٥].

وفي المعجم الكبير للطبراني: عن أبي ثعلبة[٦]، قال: سئل

(١) الحديث أخرجه مالك في الموطإ في كتاب الطهارة «باب جامع الوضوء» (رقم: ٥٩)، لكن برواية يحيى بن يحيى: «لولا أنه في كتاب الله»، لكن ذكر الباجي أن تلك رواية أبي مصعب. وأخرجه البخاري في كتاب الوضوء «باب: الوضوء ثلاثا ثلاثا» (رقم: ١٦٠)، ومسلم في كتاب الطهارة «باب فضل الوضوء والصلاة عقبه» (رقم: ٥٤٠) لكن ذكرا عن عروة بن الزبير أنه قال: يريد قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ ومعنى ذلك: لولا آية في كتاب الله تمنع من كتمان شيء من العلم لما أخبرتكم. فالحاصل أن الاستشهاد هنا بتفسير مالك لا بتفسير عروة.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي» باب: أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح؟» (رقم: ٤٢٨٧).

(٣) أي البصري.

(٤) هو صعصعة ابن ناجية ابن عقال التميمي المجاشعي عم الفرزدق صحابي له أحاديث. تقريب التهذيب (ص: ٢٧٦).

(٥) الحديث أخرجه أحمد في مسنده من حديث صعصعة بن معاوية، (رقم: ٢٠٥٩٥).

(٦) هو أبو ثعلبة الخشني، صحابي مشهور معروف بكنيته واختلف في اسمه اختلافا=

رسول الله ﷺ أفي الحمر زكاة قال: لا إلا الآية الفاذة الشاذة ﴿مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾[1] ومثله في شعب الإيمان للبيهقي، وصحيح ابن خزيمة، ومسند الإمام أحمد، وفي صفة الجنة لأبي نعيم[2].

وغير هذا كثير.

شروط قبول الرواية:

(بغالب الظن يدور المعتبر   فاعتبر الإسلام كل من غبر)

المعتبر بمعنى الاعتبار، يعني أن الاعتبار لصدق الخبر يدور على غلبة الظن، فكل ما يخل بغلبة الظن يمنع القبول، فلذلك اشترط إسلام الراوي كل من غبر أي مضى، وهي من الأضداد، وذلك لعدم الثقة بخبر الكافر، وإن متحريا في دينه، خلافا لأبي حنيفة في شهادة أهل الذمة في الوصية أو على بعضهم، لقوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي غير أهل دينكم، والجمهور يقولون: من غير قبيلتكم.

(وفاسق وذو ابتداع إن دعا   أو مطلقا رد لكل سمعا)

أي لا تقبل رواية الفاسق، إلا إذا كان يعتقد أنه على صواب لمستند عنده، ونحن نظن بطلانه من غير قطع؛ وشارب النبيذ يحد عند مالك وترد شهادته؛ وتقبل عند الشافعي مع إقامة الحد عليه.

قال السبكي في رفع الحاجب: وأما إيجاب الشافعي ﷺ الحد على شارب النبيذ حيث قال: أحد الحنفي إذا شرب النبيذ وأقبل شهادته؛ فإنه

= كثيرا، وكذا في اسم أبيه، روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث، منها في الصحيحين، مات سنة: خمس وسبعين. الإصابة (٧/ ٥٠).

(١) الحديث أخرجه الطبراني بهذا اللفظ في المعجم الكبير (رقم: ٦٠٢).

(٢) الحديث بلفظ: «من يعمل» في شعب الإيمان في باب الزكاة (رقم: ٣٠٣١)، وصحيح ابن خزيمة (رقم: ٢٢٥٢)، ومسند أحمد من حديث أبي هريرة، (رقم: ٧٥٦٣)، وفي صفة الجنة لأبي نعيم (رقم: ٣٦) ط: دار المأمون للتراث.

لظهور أمر التحريم عنده، فنهض عنده الدليل موجبا للحد، متقاعدا عن الفسق؛ والأصحاب وجهوه بأن الحد للزجر، وشرب النبيذ يحتاج إلى الزجر، ورد الشهادة لسقوط الثقة بقول الشاهد، وإذا لم يعتقد التحريم لم تسقط الثقة، وأيضاً فالحد إلى الإمام، فيعتبر فيه اعتقاده، ورد الشهادة يعتمد عقيدة الشاهد اهـ

وأما من قدم على فعل غير عالم بحكمه ولا مقلد لأحد فيه، وكان ذلك الفعل مختلفا فيه بالتحريم والجواز، فقال القرافي في شرح التنقيح: فهل نؤثمه بناء على القول بالتحريم، أو لا نؤثمه بناء على القول بالتحليل، مع أنه ليس إضافته إلى أحد المذهبين أولى من الآخر، ولم يَسْألنا عن مذهبنا فنجيبه؟. ولم أرَ لأحدٍ من أصحابنا فيه نقلا، وكان الشيخ عِزُّ الدين بن عبد السلام يقول في هذا الفرع: إنه آثمٌ من جهة أن كل واحد يجب عليه ألَّا يُقْدِم على فعلٍ حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، وهذا أَقْدَم غير عالم، فهو آثم بترك التعلُّم، وأما تأثيمه بالفعل نفسه، فإن كان مما عُلِم من الشرع قُبْحُه أثَّمْنَاه، وإلا فلا؛ وكان يُمثِّلهُ بما اشْتَهر قُبْحه كتلقي الرُّكْبَان، وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك اهـ

وقال في الذخيرة: كل من أقدم على فعل يجب عليه التوقف حتى يعلم حكم الله فيه، فإن لم يفعل عصى معصيتين بترك التعلم وبترك العمل، ولا يعذر بجهله، ولذلك أجراه مالك في الصلاة مجرى العامد، لاشتراكهما في العصيان، ولم يلحقه بالناسي.. إلخ.

وقال ابن عاصم في المرتقى:

وفعل ما فيه خلاف دون أن   قلد في التأثيم خلف لم يشن

وكما لا تقبل رواية الفاسق لا تقبل رواية البدعي إذا كان يدعو لبدعته، لأنه لا يؤمن أن يضع الحديث على وفق بدعته؛ وقيل: ترد مطلقا، دعا لبدعته أم لا، وهو مذهب مالك؛ وهذا في البدعة غير المكفرة.

والمشهور عند المحدثين أن البدعي المتأول إذا كان داعيا لبدعته أو كان يجيز الكذب لترويجها كالخطابية فإنه لا تقبل روايته؛ وأما إذا كان غير داعية ولا يجيز الكذب لترويج بدعته فإنه تقبل روايته، لأمنه في الحديث وتأويله في الابتداع؛ ففي رجال الصحيحين جماعة من أهل الأهواء والبدع من هذا النوع. وهذا القول عزاه الخطيب لأحمد بن حنبل، وابن الصلاح للأكثرين، وقال: إنه أعدل المذاهب؛ وتبعه النووي.

وقيل: تقبل روايته ولو دعا لبدعته إذا كان يحرم الكذب ولم يكفر ببدعته. وإلى هذه الأقوال أشار في طلعة الأنوار بقوله:

هل يقبل البدعي أو لا يقبل أو غير من دعا، وهذا الأمثل

قال الشوشاوي بعد نقل الأقوال: فتحصل مما ذكرنا أن الخلاف في المبتدعة مطلقا، سواء قلنا بتكفيرهم أم لا.

(كذا الصبي، وإن يكن تحمل ثم أدا بنفي منع قبلوا)

يعني: أن ممن لا تقبل روايته الصبي، ولو كان مميزا صدوقا، لعلمه بعدم تكليفه، فلا ثقة بخبره؛ وقيل: يقبل نظرا لخصوصية الحال.

ثم إن محل منع قبول رواية وشهادة من ذكر إنما هو إذا كان ذلك حالهم عند الأداء، أما إذا كان اتصافهم بشيء مما ذكر في حال التحمل، ثم تلبسوا في حال الأداء بنفي ذلك المانع قبلت روايتهم وشهادتهم، ولا تضر الحالة المقارنة للتحمل، لقبول الصحابة رواية من ذكر إذا كان سالما حال الأداء؛ وهذا هو مذهب الجمهور، وقيل: لا تقبل لأن الصبا والكفر والفسق مظنة عدم الضبط والتحرز عن الكذب.

وقصر «أداء» للوزن، وهو منصوب على الظرفية.

(من ليس ذا فقه أباه الجيل وعكسه أثبته الدليل)

يعني: أن رواية غير الفقيه أباها أي ردها الجيل أي الصنف من الناس، والمراد به أهل المذهب، وهو المنقول عن مالك، لأن غير الفقيه

لسوء فهمه يفهم الحديث على غير معناه، وربما نقله بالمعنى فيقع الخلل في مقصود الشارع؛ وقال أبو حنيفة: لا تقبل رواية غير الفقيه إذا خالفت القياس كحديث المصراة(١).

قوله: (وعكسه أثبته الدليل) يعني أن الدليل أثبت قبول رواية غير الفقيه، لقوله ﷺ: «**يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**»(٢)، ولم يشترط الفقه؛ وقوله: «**رب حامل فقه ليس بفقيه**»(٣)، وهو قول أحمد وجماعة.

قال القاضي عياض في الإكمال: لا يشترط في رواية الثقة عندنا وعند المحققين من الفقهاء والأصوليين والمحدثين كون المحدث من أهل العلم والفقه، بل يشترط ضبطه لما رواه خاصة اهـ.

ونحو هذا قاله القاضي عبد الوهاب. وقال بعضهم: ما قاله مالك مؤول بما إذا لم يكن الراوي ضابطا لما رواه.

قال حلولو في شرح التنقيح: وعندي أن هذا المروي عن مالك لا يدل على أنه يقول باشتراط الفقه في الراوي، بل لعله على جهة الاحتياط وتوخيه حفظ الأرجح ليبني عليه مذهبه، لا أنه يقول: لا تقبل الرواية إلا من فقيه.

(ومن له في غيره تساهل ....)

يعني: أن من له في غير الحديث تساهل، ولا يتساهل في الحديث،

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب إن شاء رد المصراة. .إلخ» (رقم: ٢١٥١)، ومسلم «باب حكم بيع المصراة» (رقم: ٣٨٣٠).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الشهادات «باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث. .إلخ» (٢٠٩/١٠) لكن بلفظ: «**يرث هذا الدين. . إلخ**».

(٣) هذا طرف من حديث أخرجه أبو داود في كتاب العلم «باب فضل نشر العلم» (رقم: ٣٦٦٠)، والترمذي في أبواب العلم «باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع» (رقم: ٢٦٥٦).

يقبل، لأن المقصود ضبط الشريعة وأمن الخلل، ولو تساهل في غيره؛ وقيل: ترد رواية المتساهل مطلقا، لأن التساهل في غيره يجر إلى التساهل فيه، وعلى ذلك الإمام أحمد. والتساهل كالتحمل حال النعاس ونحوه.

(.................... ذو عجمة أو جهل منمى يقبل)

ذو العجمة هو عجمي اللسان، أو من لا يحسن العربية، فإنهما تقبل روايتهما، لأن عدالتهما تمنعهما أن يرويا إلا ما سمعا، وكذلك مجهول النسب، إذ المدار على العدالة، لا على معرفة النسب.

(كخلفه لأكثر الرواة وخلفه للمتواترات)

أي أن مخالفة الراوي لأكثر الرواة أو الحفاظ لا تمنع من قبول روايته، إذ قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه، كما لا يمنع قبول روايته مخالفته للمتواترات، من كتاب أو سنة، فيصار للجمع، أو الترجيح، فيرجح الأكثر والمتواتر على الأقل والآحاد.

(وكثرة وإن لُقي يندُر فيما به تحصيله لا يحظر)

يعني: أنه يقبل إكثار الرواية للحديث وإن ندرت المخالطة للمحدثين، إذا أمكن تحصيل ذلك القدر الذي رواه من الحديث في ذلك الزمن الذي خالط فيه المحدثين، فإن لم يمكن لم يقبل شيء مما رواه، لظهور كذبه في شيء لا نعلمَ عينه، فوجب طرح الجميع. وأما الإقلال من الرواية فقال المازري: الذي عليه المحققون أن ذلك لا يقدح في روايته، وقيل: يقدح لأن الإقلال يدل على عدم اهتمامه بدينه وذلك قادح.

قوله: (وكثرة) بالجر، والكثرة أمر نسبي، فرب شيء يكون كثيرا بالنظر إلى راو، وهو قليل بالنسبة إلى آخر. قوله: (فيما) أي في زمن لا يمتنع تحصيل كل ما رواه من الحديث (به) أي فيه.

عدالة الرواية وعدالة الشهادة:

ولما كان الأصوليون يشترطون عدالة الرواة في غير المتواتر أشار الناظم إلى ذلك فقال:

(عدل الرواية الذي قد أوجبوا   هو الذي من بعد هذا يجلب)

العدالة لغة: التوسط، واصطلاحا ما سيذكر بعد هذا البيت في بيتين لابن عاصم في تحفة الحكام، استعان بهما الناظم، قال:

والعدل من يجتنب الكبائرا   ويتقي في الأغلب الصغائرا
وما أبيح وهو في العيان   يقدح في مروءة الإنسان)

يعني: أن عدل الرواية هو من يجتنب كل الكبائر، قلبية كانت أو بدنية، ككتمان الشهادة دائما، والزنا، وشرب الخمر. وقد اختلف في حد الكبيرة، فقيل: ما فيه حد، وقيل: ما فيه وعيد، وقيل: غير ذلك مما يدل على قلة إكتراث مرتكبيه بالدين. وقد أفردها الذهبي بالتأليف وابن حجر الهيثمي[1] بكتابه الزواجر عن اقتراف الكبائر.

ويتقي الصغائر في غالب الأحوال، والنادر لا يعتد به، إذ تقل السلامة منه. وقيدوا الصغائر هنا بغير صغائر الخسة، وإلا فتقدح ولو ندرت، كتطفيف حبة وسرقة لقمة، قال خليل عاطفا على ما يقدح: أو

(١) هو العلامة شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي - نسبة لقرية بالصعيد - المصري ثم المكي الشافعي مفتي مكة، أجازه القاضي زكريا، وله مؤلفات منها: شرح المنهاج، وشرح الهمزية للبوصيري، ومؤلف في زيارة النبي ﷺ، وآخر في الصلاة والسلام عليه، وغير ذلك. وكانت وفاته بمكة سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة [٣/ ١٠١] فائدة: قال في التاج: والهياتم كأنه جمع الهيتم: قرية بمصر من أعمال الغربية، وقد وردتها، وإنما جمعت بما حولها من القرى، وفي النسبة يرد إلى المفرد، ومن ذلك الشهاب أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، نزيل مكة، ويقال: هي محلة أبى الهيثم، بالمثلثة، فغيرتها العامة.

كثير كذب أو صغيرة خسة. بخلاف غيرهما ككذبة لا تضر مسلما.

ويتقي كل فرد من المباحات الخارمة للمروءة، وهو كل ما يشين عرفا، كالبول في الطريق، والأكل في السوق لغير سوقي، ومعاشرة الأرذال، وسخف الكلام المؤدي إلى الضحك، والحرف الدنيئة اختيارا لا لكسر النفس قاله الغزالي.

وما أبيح يعني بالمعنى الأعم أي أذن في فعله، لا بمعنى استواء الطرفين، وإلا فالبول في الطريق ونحوه مما يخل بالمروءة مكروه. قال ابن الرفعة في المطلب في كتاب الشهادات: سمعت من قاضي القضاة تقي الدين بن رزين[1] أن بعض من لقيه بالشام من المشايخ كان يقول في تحريم المباحات التي ترد بها الشهادة ثلاثة أوجه، ثالثها إن تعلقت بها شهادة حرمت وإلا فلا، لكن في النهاية[2] والبسيط[3] الجزم بعدم التحريم مع رد الشهادة اهـ.

قال ولي الدين في التحرير: اجتناب الرذائل المباحة ليس جزءا من حقيقة العدالة وإن كان شرطا في قبول الشهادة، فاسم العدالة صادق بدونه.

ويجاب بأن الماوردي قسم المروءة المشترطة في قبول الشهادة ثلاثة أقسام، وجعل قسما منها شرطا في العدالة، وهو مجانبة ما سخف من الكلام المؤدي إلى الضحك، وترك ما قبح من الفعل الذي يلهو به أو يستقبح. قال: فمجانبة ذلك من المروءة المشترطة في العدالة، وارتكابها مفسق اهـ.

---

(١) هو محمد بن الحسين بن رزين، قاضي القضاة بالديار المصرية تقي الدين أبو عبد الله، ولي بدمشق إمامة دار الحديث الأشرفية، توفي في سنة: ثمانين وستمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٤٦).

(٢) هو كتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب» لإمام الحرمين، جمعه بمكة المكرمة وأتمه بنيسابور، وقد مدحه ابن خلكان، وقال: ما صنف في الإسلام مثله. انظر كشف الظنون (٢/ ١٩٩٠).

(٣) هو كتاب في فروع الفقه الشافعي كالمختصر للنهاية أي لإمام الحرمين. انظر كشف الظنون (١/ ٢٤٥).

والاجتناب المذكور لا بد أن يكون ملكة أي هيئة راسخة في النفس، وهي التي لا تزول، أو لا تزول إلا بعسر قاله السبكي، ونحوه لبعض المالكية، وقيل: لا تشترط الملكة.

قال ابن التلمساني في شرح المعالم: العدالة هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة، ومن ضرورتها اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، والكف عما ينافي المروءة، كالأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأرذال، والمحكم فيه العرف اهـ.

قال الشوشاوي: لا يجرح بأمرٍ مختلف فيه يمكن التقليد فيه؛ ولا يفسق بذلك إلا جاهل؛ فما من مذهب إلا وفيه أمور ينكرها أهل المذاهب الأخرى، ولو صح التفسيق بذلك لفسقت كل طائفة طائفة أخرى، وذلك يؤدي إلى تفسيق جميع الأمة. فالمذاهب كلها مسالك إلى الجنة وطرق إلى السعادة؛ فمن سلك منها طريقا وصله إلى الجنة، ؛ فكل من قلد تقليدا صحيحا فهو مطيع لله تعالى، وإن كان غيره من أهل المذاهب مخالفا في ذلك اهـ.

وسيقول الناظم في هذا:

فكل مذهب وسيلة إلى ... دار الحبور والقصور جعلا

وقوله: «وما أبيح وهو في العيان إلخ» قال ابن رحال[1] في حاشيته على شرح ميارة للتحفة: جعل الأمور التي تنافي المروءة مباحة، مع أن فعلها يبطل الشهادة والإنسان لا يحل له أن يتسبب فيما يبطل شهادته؛ لأن الإنسان لا يخلو من تحمل شهادته لغيره، مع أن فعل ذلك ترد به شهادته،

(١) هو أبو علي الحسن بن رحال المعداني، الإمام العلامة الفقيه خاتمة العلماء المحققين، أخذ عن الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي واليوسي وغيرهما، له شرح حافل على مختصر خليل من النكاح في ستة أسفار كاد أن يحتوي على جميع نصوص المذهب، وله حاشية على شرح ميارة على التحفة وغير ذلك. توفي سنة ١١٤٠. الشجرة (١/ ٤٨٢).

وفي ذلك تضييع حقوق. ثم نقل كلاما للشاطبي في نوازل الأقضية من المعيار يفيد أن الاتصاف بالمروءة مطلوب، كما أن الاتصاف بخلافها منهي عنه. قال ابن رحال: والطلب يحتمل الندب والوجوب، وكلاهما ينافي الإباحة في اصطلاح المتأخرين، والنهي يحتمل الكراهة والمنع. قال: والحق أن ارتكاب ما ينافي المروءة حرام باعتبار ما يعرض من بطلان شهادته والطعن عليه بسبب ارتكاب ذلك، وفي ذلك هتك لعرضه وإيقاع الناس بالمعاصي في الكلام فيه، وقول من قال: إنه مباح، مراده باعتبار الأصل، ومن قال: منهي عنه، فباعتبار ما يعرض له اهـ المراد منه بخ.

ثم لما كانت عدالة الرواية وعدالة الشهادة قد تفترقان أشار الناظم إلى ما تفترقان فيه، فقال:

(وذو أنوثة وعبد والعدا وذو قرابة خلاف الشهدا)

يعني: أن مما تفترق فيه عدالة الرواية وعدالة الشهادة أن عدل الرواية لا تشترط فيه الذكورة، فقد يكون ذا أنوثة، بخلاف عدل الشهادة فتشترط فيه الذكورة في غير الأموال، وما لا يطلع عليه إلا النساء غالبا.

وتشترط الحرية في الشاهد عند الأكثر، بخلاف الراوي.

وليست العداوة والقرابة بمانعتين في الرواية، بخلاف الشهادة، فلا تقبل شهادة القريب لقريبه، وتقبل روايته حديثا يقتضي الحكم له؛ كما لا تقبل شهادة العدو على عدوه، وتقبل روايته حديثا يقتضي الحكم عليه.

ففي البرهان: قد قال الشافعي: لو روى عدل خبرا في أثناء خصومة، وكان فحواه حجة على الخصم، فالرواية مقبولة، ولا تجعل للتهمة موضعا إذا كان الراوي عدلا.

وقد زاد السبكي في رفع الحاجب على ما في النظم جر المنفعة، قال: وكذلك جر الإنسان إلى نفسه نفعا، لا يمنع قبول الرواية، بخلاف الشهادة؛ لاشتراك الناس في الرواية، صرح به ابن السمعاني. ونقل القرافي في الفروق عن بعض شيوخه أنه رأى منقولا فيما إذا روى العبد حديثا

يتضمن عتقه أن تقبل روايته؛ لأن العموم موجب لعدم التهمة في الخصوص مع وازع العدالة اهـ.

وأصله في البرهان لإمام الحرمين، قال: إذا وقعت الرواية جارة منفعة إلى الراوي أو إلى والده أو ولده فلا ترد الرواية مع ظهور عدالة الراوي، وإن كانت الشهادة مردودة في أمثال ذلك اهـ.

قال ابن عرفة في مختصره الأصلي: قلت: يدل عليه حديث مسلم عن عامر بن سعد أن سعدا ركب إلى قصره بالعقيق، فوجد عبدا يقطع شجرا أو يخبطه، فسلبه، فلما رجع سعد جاءه أهل العبد، فكلموه أن يرد على غلامهم أو عليهم ما أخذ من غلامهم، فقال: معاذ الله أن نرد شيئا نفلنيه رسول الله ﷺ، وأبى أن يرد عليهم[١].

قال ابن الصلاح: وذكر صاحب الحاوي[٢] أن المفتي إذا نابذ في فتواه شخصا معينا صار خصما حكما معاندا، فترد فتواه على من عاداه كما ترد شهادته عليه اهـ.

قال حلولو: ولا تشترط عدم العداوة وعدم القرابة إن كان مفتيا. وفي الحطاب عند قول خليل: «ولا يحكم لمن لا يشهد له»: فرع: مما يجري مجرى القاضي في المنع من الحكم لمن يتهم عليه المفتي.

وقوله: (والعدا) جمع عدو، وقوله: (الشهدا) جمع شهيد.

(ولا صغيرة مع الإصرار المبطل الثقة بالأخبار)

يعني: أن الصغيرة ينتفى كونها صغيرة مع الإصرار قاله الغزالي في الإحياء. والإصرار: المداومة، وأصله لغة: العزم والتصميم على التمادي على الفعل، فإن الإصرار يبطل الثقة أي الوثوق بالأخبار، جمع خبر، أي

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة» (رقم: ٣٣٢٠).

(٢) هو الماوردي وقد تقدمت ترجمته.

أخبار المصر عليها؛ لأنها تكون كبيرة بالإصرار فتبطل عدالة المصر.

قال القرافي في شرح التنقيح فائدة: ما ضابط الإصرار الذي يُصيِّر الصغيرة كبيرة؟ قال بعض العلماء: حدُّ ذلك أن يتكرر منه تكرارا يخلُّ بالثقة بصدقه، كما تخلُّ به ملابسة الكبيرة، فمتى وصل إلى هذه الغاية، صارت الصغيرة كبيرة، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال، والنظر في ذلك لأهل الاعتبار والنظر الصحيح من الحكَّام وعلماء الأحكام الناظرين في التجريح والتعديل اهـ

قال في الأصل ناقلا عن الآيات البينات: ولا فرق في الصغائر بين كونها من جنس وبين كونها من أجناس اهـ.

وقال أبو طالب القضاعي[١] في كتاب تحرير المقال في موازنة الأعمال: إن الإصرار حكمه حكم ما أصر به عليه، وأن الإصرار على الصغيرة صغيرة. قال البرماوي: وما قاله من أن الإصرار على الصغيرة صغيرة هو وجه نقله الدبيلي[٢] في أدب القضاء، والمذهب خلافه. قال ابن الرفعة: ولم أظفر في ضابط الإصرار بما يثلج له الصدر، وعبر بعضهم بالمداومة، وحينئذٍ فهل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر أو

---

(١) هو عقيل بن عطية القضاعي، من أهل طرطوشة، كان فقيها متصرفا في فنون من العلم متقنا لما يتناوله من ذلك، وله شعر حسن، وله تآليف منها: «فصل المقال في الموازنة بين الأعمال» تكلم فيه مع أبي عبد الله الحميدي وشيخه أبي محمد بن حزم، فأجاد فيه وأحسن وأتى بكل بديع وأتقن، وتوفي سنة: ثمان وستمائة رحمة الله عليه. الديباج (٢/ ١٣٥) ولعل كتابه فصل المقال يسمى أيضاً بتحرير المقال كما سماه به البرماوي في شرح ألفيته.

(٢) هو علي بن أحمد بن محمد الدبيلي، صاحب كتاب أدب القضاء، قال السبكي: رأيت على نسخة من كتابه تكنيته بأبي إسحاق وعلى أخرى بأبي الحسن، وقد انبهم علي أمر هذا الشيخ، والذي على الألسنة أنه الزبيلي بفتح الزاي ثم باء موحدة مكسورة، ورأيت من يشك في ذلك ويقول: لعله الدبيلي بفتح الدال بعدها باء موحدة مكسورة ثم آخر الحروف ياء ساكنة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/ ٢٤٣).

الإكثار، سواء كانت من نوع واحد أو أنواع اهـ.

(فدع لمن جهل مطلقا ومن   في عينه يجهل أو فيما بطن)

يعني: أنه إذا كانت العدالة شرطا في قبول الشهادة والرواية فإنه يجب إجماعا رد رواية الراوي المجهول مطلقا أي في الظاهر والباطن، وحكي فيه خلاف؛ وكذلك مجهول العين، كعن رجل أو امرأة أو شيخ، فهو مردود إجماعا أيضاً، وحكي فيه خلاف أيضاً. ويلزم على جهل العين جهل العدالة ظاهرا وباطنا.

والصواب أن مجهول العين هو من لم يرو عنه إلا واحد إذا كان غير صحابي قاله ابن عبد البر، وهو اصطلاح المحدثين، ومحل كونه مجهولا إذا لم يوثقه إمام، وإلا اكتفي بذلك.

وأما نحو عن رجل أو شيخ فمن المنقطع عندهم، إذ المبهم كالساقط. لكن الأصح أنه متصل فيه مجهول، قال بعض تلامذة العراقي[(١)]:

قلت: الأصح أنه متصل   لكن في إسناده من يجهل

كذلك يجب رد رواية مجهول العدالة في الباطن، وهو عدل في الظاهر، وهو المستور، لانتفاء تحقق العدالة، خلافا لأبي حنيفة وبعض الشافعية، واستدلوا بأن الشرط ظن العدالة لا تحققها، وأنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن. وقال متأخرو الحنفية: إن الذي قال أبو حنيفة إنما قاله حيث كان الغالب في الناس العدالة، وأما الآن فلا بد من التزكية لغلبة الفساد.

قال السبكي في رفع الحاجب: لولا السنة وإجماع الصحابة لما

---

(١) هو شيخ البقاعي الإمام الحافظ برهان الدين إبراهيم بن محمد الحلبي سبط ابن العجمي المتوفى سنة ٨٤١ انظر النكت الوفية بما في شرح الألفية (١/ ٣٨٦) ط: مكتبة الرشد. وانظر ترجمته في شذرات الذهب (٩/ ٣٤٦).

عملنا بخبر الواحد، ولسنا على يقين من إجماعهم إلا حيث كان الواحد عدلا، والنبي ﷺ لم يجهز في رسله إلا عدلا، فلو قبلنا المستور لقبلناه بلا دليل، وهذا دليل معتمد اهـ

وفي شرح حلولو على التنقيح: ووافق الحنفي على قبول رواية المستور من الشافعية ابن فورك وسليم الرازي[١]، وقال إمام الحرمين: يوقف إلى أن يتبين حاله، فلو كنا على اعتقاد في حل شيء، فروى لنا مستور تحريمه، فالذي أراه وجوب الانكفاف عنه إلى تمام البحث عن حال الراوي، وليس ذلك حكما منا بالحظر، وإنما هو توقف في الأمر، والتوقف عن الإباحة يتضمن الانزجار، فهو في معنى الحظر، وهو مأخوذ من قاعدة في الشريعة ممهدة، وهي التوقف عند بدو ظهور الأمور إلى استيفائها، فإذا ثبتت العدالة فالحكم إذ ذاك بالرواية، ولو فرض التباس حال الراوي فهذه مسألة اجتهادية، والظاهر أنه لا يجب الانكفاف، وتنقلب الإباحة كراهة.

قال الأبياري: أما ما قاله الإمام من وجوب الانكفاف حالة رواية المستور، وكذلك شهادته، فهذا مما لا خلاف فيه، فلا معنى لإضافته ذلك إلى نفسه، وأما قوله: إن الإباحة تنقلب كراهة فكلام متجوز فيه، إذ لا تصير الإباحة كراهة أبدا، فإنه قلب للحقائق؛ نعم يجوز أن يصير المباح مكروها إذا زالت الإباحة، ثم إن المصير إلى أنه مكروه تحكم، فإن العدالة إن كانت شرطا لم تظهر، فلا يحكم بالخبر، وإن كان يقول: يمكن أن تكون حاصلة فهذا يقتضي تَوقفا، فالمصير إلى الكراهة مخالف للدليل. قال: ويظهر أن تكون بمثابة ما إذا وافق ظن المكلف الحل، وعورض

(١) هو سليم بن أيوب الشيخ الإمام أبو الفتح الرازي، اشتغل قبل الفقه بالتفسير والحديث واللغة، ثم سافر إلى بغداد فتفقه بها على الشيخ أبي حامد أي الإسفراييني، حتى برع في المذهب وصار إماما لا يشق غباره، ولما توفي الشيخ أبو حامد درس مكانه. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/ ٣٨٨) وتوفي سنة: ٤٤٧ كما في طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٢٦).

بدليل يقتضي تحريما، ولم يقو المعارض على إسقاط ظنه بالكلية، فقد صار بعض الناس في مثل هذا إلى الكراهة، وهو أضعف شيء في الفقه وأغمضه، ولا يكاد يكون لقائله مستند.

(ومثبت العدالة اختبار كذاك تعديل والانتشار)

يعني: أن الأمور التي تثبت بها العدالة ستة أشياء: منها الاختبار بالمعاملة والمخالطة التي تظهر خبايا النفوس ودسائسها؛ ومنها التعديل بتزكية العدول المبرزين؛ ومنها الانتشار أي السماع المتواتر أو المستفيض.

(وفي قضا القاضي وأخذ الراوي وعمل العالم أيضاً ثاو)

يعني: أن إثبات العدالة ثاو أي كائن في هذه الأمور: في قضاء القاضي المشترط للعدالة في الشاهد بشهادة شخص إن كان القاضي لا يحكم بعلمه، أو لم يعلم بالواقعة؛ بل قال القاضي: إن التعديل بهذا أقوى من التعديل باللفظ. فإن احتمل أنه حكم بعلمه لم يكن تعديلا.

وكذلك يثبت التعديل بأخذ الراوي أي روايته، إذا كان لا يروي إلا عن العدول، صرح بذلك، أو عرف من عادته بالاستقراء، كالبخاري في صحيحه، فإذا روى عن شخص وسكت عنه فهو تعديل؛ وقيل: لا، لجواز أن يترك عادته. قاله المحلي. قال في الآيات البينات: قال السيوطي: وعليه أهل الحديث. وقضية التعليل أنه لو صدر منه ما يدل على أنه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا، وهو وجيه اهـ.

ويثبت التعديل أيضاً بعمل العالم المشترط للعدالة في الراوي على الأصح، وإلا لما عمل بروايته. وقيل: لا، لجواز أن يكون العمل احتياطا. أما عمل من لا يشترط العدالة في الراوي فليس تعديلا اتفاقا.

وهذه المسائل التي في هذا البيت تثبت بها العدالة بالالتزام.

(وشرط كل أن يرى ملتزما ردا لمن ليس بعدل علما)

يعني: أنه يشترط في كون كل من الثلاثة المذكورة في البيت قبل

هذا تعديلا أن يعلم كون كل من القاضي والعالم العامل والراوي ملتزما رد من ليس بعدل.

(والجرح قدم باتفاق أبدا إن كان من جرح أعلى عددا)

يعني: أنه يجب تقديم الجرح على التعديل عند التعارض إجماعا إن كان الجارح أعلى أي أكثر عددا من المعدل، لاجتماع موجب الترجيح من الكثرة وكون متعلق التجريح إثباتا.

(وغيره كه بغير مين وقيل بالترجيح في القسمين)

يعني: أن غير القسم المذكور، وهو ما استوى فيه عددهما، أو كان عدد المعدل أكثر يقدم فيه التجريح، لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل، لأن مدرك المعدل استصحاب الحال السابقة. وقال ابن شعبان: يطلب الترجيح بين الجارح والمعدل في القسمين أي التساوي وزيادة عدد المعدل.

ودخول الكاف على الضمير في قوله: «كه» شاذ. قال:

ولا ترى بعلا ولا حلائلا كه ولا كهن إلا حاظلا

(كلاهما يثبته المنفرد ومالك عنه روي التعدد)

يعني: أن التعديل والتجريح في الرواية والشهادة يثبت كل منهما بالمنفرد أي بواحد عند القاضي أبي بكر، وعزاه في البرهان للمحققين. قال القاضي: وهو قول قريب لا شيء عندنا يفسده، وإن كان الأحوط أن لا يقبل في تزكية الشاهد أقل من اثنين.

وروي عن مالك رحمه الله تعالى اشتراط تعدد معدل الشاهد ومجرحه نصا، والذي يقتضيه قياس مذهبه اشتراطه أيضاً في الرواية، لأن كلا منهما شاهد للشخص أو عليه. لأن معقول الشهادة فيهما هو الإنباء بأمرٍ يختص بالمشهود له أو عليه بلا فرق بينهما، واشتراطه فيهما عزاه

الفهري للمحدثين، والأبياري لأكثر الفقهاء. وقال الماوردي والروياني: إن حاصل الخلاف في ذلك أن تعديل الراوي هل يجري مجرى الخبر أو مجرى الشهادة؛ لأنه حكم على غائب اهـ

(وقال بالعدد ذو درايه في جهة الشاهد لا الروايه)

يعني: أن بعض أهل الدراية والخبرة من الأصوليين قال باشتراط تعدد معدل الشاهد ومجرحه. ولا يشترط ذلك في الراوي رعاية للتناسب فيهما، فإن الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة. وقال ابن عاصم في التحفة:

وشاهد تعديله باثنين كذاك تجريح مبرزين.

وعزا هذا القول غير واحد للأكثرين.

قال السبكي في رفع الحاجب: ويحقق المناسبة وجوه ذكرها شيخ الإسلام أبو محمد ابن عبد السلام[١]، أحدها: أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ، بخلاف شهادة الزور، فاحتيج إلى الاستظهار فيها.

والثاني: أنه قد ينفرد بالحديث النبوي شاهد واحد، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة العامة، بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات. وبهذا يظهر لك أن العمل بتزكية الواحد في الرواية أحوط كما تقدم.

والثالث: أن بين كثير من المسلمين إحنا وعداوات قد تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الأخبار النبوية.

وربما اضطرب النظر في فروع؛ لترددها بين الشهادة والرواية، فنشأ عنه خلاف في اشتراط العدد؛ كهلال رمضان، والقائف، والقاسم، وترجمان القاضي، ونحو ذلك اهـ

---

(١) هو ابن عبد السلام الشافعي عز الدين سلطان العلماء.

قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح: اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية لأن شأن الخصوص قلة الشهرة، فلا بد من التحقيق في الصحة، وذلك بتطلب شاهد ثان؛ كما أن شأن ما فيه ترافع أن تتعلق به الأغراض والمنافسات، وذلك محل تهمة الكذب، فوجب التعدد، بخلاف الرواية اهـ

الفرق بين الشهادة والرواية:

ولما كان الفرق بين الشهادة والرواية مما تمس إليه الحاجة لافتراقهما في بعض الأحكام أشار الناظم إلى الفرق بينهما، فقال:

(شهادة الإخبار عما خص إن فيه ترافع إلى القاضي زكن
وغيره رواية..)

يعني: أن الشهادة هي الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه إلى حكام الشريعة، وهذا وإن كان شاملا للإقرار والدعوى فهو كاف في تمييزها، فهو تعريف بالأعم، وقد أجازه الأقدمون لحصول المقصود به، لأن الدعوى والإقرار ليسا رواية ولا شهادة.

وأورد عليه إذا كان المشهود به عاما كالبينة القائمة على وقف على جميع المسلمين، فكل من يتناوله الوقف ساغ له رفع الأمر للحاكم.

ولو زاد في تعريف الشهادة: «بأشهد»، وفي تعريف الرواية: «غالبا»، لاندفع الاعتراضان.

والرواية غير ذلك، فهي الإخبار عن عام، كحديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»[1]، أو خاص لا ترافع فيه، كقوله ﷺ: «**يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة**»[2]، وقوله لأبي بردة: «**ولن تجزئ عن أحد**

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج «باب قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ... ﴿٩٧﴾﴾ الآية» (رقم: ١٥٩١)، ومسلم في كتاب الفتن «باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء» (رقم: ٧٣٠٥).

بعدك»[١] يعني العناق، وكخصائصه ﷺ.

قال القرافي: وقد أقمت أربع سنين أطلب الفرق بين الشهادة والرواية حتى ظفرت به في شرح المازري للبرهان اهـ

كذا في الأصل، والذي له في شرح المحصول والفروق ثماني سنين، قال في شرح المحصول: ولقد أقمت ثماني سنين، وأنا أجد في فروع الفقه: ومنشأ الخلاف في هذه المسألة دورانها بين الشهادة والرواية، وأسأل من أجده من الفضلاء، يقول: الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والحرية، والذكورة في بعض الصور، والرواية ليست كذلك في الجميع؛ فأقول لهم: التزام هذه الشروط فيها فرع تصورهما، فكيف يستفاد تصورهما من فروعهما؟ ولم أزل كذلك حتى وجدته في شرح المازري للبرهان.

فقال: «قاعدة»: الخبر يعم الشهادة والرواية، فمتعلق ذلك الخبر وفائدته إن كان عاما في الأمصار والأعصار إلى يوم القيامة، فهو الرواية، وإن كان خاصا بشخص معين، فهو الشهادة، وبهذا السر يظهر اشتراط العدد؛ لأن الشاهد إذا أخبر عن ضرر شخص معين احتمل أن يكون عدوا له، وما شعرنا به، فاستظهرنا بالعدد لتبعد التهمة، ففي الرواية لا يعادي العدل الخلائق إلى يوم القيامة، فلم نشترط العدد، وبه ظهر اشتراط الحرية؛ فإن إثبات سلطان العبيد على الشخص المعين يتضرر به ذلك المعين، وحكم يعم الخلق أجمعين لا يتضرر به أحد؛ لأنه لم يستشعر أن العبد قصده، والمعين مقصود، فيتألم، ثم المواطن ثلاثة أقسام:

قسم اتفق على أنه من باب العموم الصرف، فهو رواية اتفاقا، كقوله عليه السلام: «**الأعمال بالنيات**».

وقسم خصوص صرف، فهو شهادة اتفاقا، كإخبار العدل عن ثبوت الدين على زيد.

---

(١) تقدم.

وقسم اختلف العلماء فيه، لتردده بين العموم والخصوص، هل هو شهادة أو رواية؟

كشهادة هلال رمضان من جهة أنه يخص هذا العام، فيشبه الشهادة، ومن جهة أنه لا يختص ببلد معين عموم، فيشبه الرواية، ففيه لأجل الشائبة قولان.

وكذلك القائف، والمقوم، والترجمان عند الحاكم، ونحوهم، من جهة أن الحاكم نصبهم نصبا عاما للناس شائبة عموم، ومن جهة أن أقضيتهم إنما تقع في جزء معين، فهو جهة خصوص، لا جرم كان في اشتراط العدد في تلك المواطن للعلماء قولان.

وكذلك المزكي كونه يخبر عن أمر يتعلق بالمزكى ويثبت له أمرا في نفسه كنسبه وجريته، أشبه بالشهادة، ومن جهة أنه إذا زكى صارت شهادته عامة على الناس لا تختص بأحد - أشبهت الرواية.

وكذلك جميع الصور التي يختلف فيها العلماء، هل هي رواية أو شهادة؟ تخرج بهذا السر وتقريره.

فهذا تلخيص قاعدة الشهادة والرواية، فرحم الله - تعالى - العلماء أجمعين.

والله لقد سررت بها سرورا كثيرا لما وجدتها بعد تعب شديد؛ فتأملها أنت، فإنها حسنة، والموضع صعب، وقل من يتعرض له اهـ.

قال ابن عرفة في مختصره الفرعي في أول باب الشهادات: وكان بعض شيوخ بلدنا يتعقب قول القرافي هذا بأن الفرق المذكور مذكور في أيسر الكتب المتداولة بين مبتدئي الطلبة، وهو التنبيه لابن بشير. قال في كتاب الصيام: ولما كان القياس عند المتأخرين من أهل المذهب رد ثبوت الهلال إلى باب الأخبار، إذ رأوا أن الفرق بين باب الخبر وباب الشهادة أن كل ما خص المشهود عليه فبابه باب الشهادة، وكل ما عم، فلزم القائل منه ما يلزم المقول له، فبابه باب الأخبار، جعلوا في المذهب قولة

بقبول خبر الواحد في الهلال؛ ولا يجدونه إلا في النقل عما ثبت عند الإمام اهـ.

قلت: ولعل ما تطلبه القرافي كثيرا، ثم سر بالظفر به في شرح البرهان، هو وجه دوران تلك الفروع بين الأصلين، وهو متوقف على تصورهما، ثم تعيين وجه الخصوص ووجه العموم في كل فرع، ولا تعرض لشيء من ذلك في كتاب التنبيه. ويدل لذلك قوله: إن سبب تطلبه للفرق بين الرواية والشهادة، هو قولهم: «ومنشأ الخلاف في هذه المسألة دورانها بين الشهادة والرواية»، ولم يجد من يحسن بيان ذلك.

والضابط للإخبار بالحقوق أن الإخبار إن كان بحق للمخبر على غيره فدعوى، أو لغير المخبر عليه فإقرار، أو لغيره على غيره فشهادة.

وقوله: (شهادة) خبر مقدم، و(الإخبار) مبتدأ مؤخر.

(............ والصحب تعديلهم كل إليه يصبو)

يعني أن أصحابه ﷺ ذهب كل السلف إلى كونهم كلهم عدولا، فلا يبحث عن عدالتهم، لأنهم خير الأمة. قال ﷺ: «خير أمتي قرني»[1] رواه الشيخان. وقد زكاهم الله تعالى بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، بناء على أن المراد فيهما الصحابة فقط، وإذا كانت العدالة تثبت بشهادة عدلين فما ظنك بتزكية الله تعالى لهم في القرآن.

وما جرى بينهم فهو من الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب، أو المخطئ معذور على القول الآخر، ومن طرأ له شيء منهم عمل بمقتضاه، إذ المراد العدالة لا العصمة، أي محمولون على العدالة ما لم يقم معارض.

وقد قلت:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة (رقم: ٣٦٥٠)، ومسلم «باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» (رقم: ٦٤٧٣).

صحب النبي استكملوا منه الشرف ولـم يـمـس أحـدا مـنـهـم خـرف
إلا ابـن أرطـاة الـذي فـي صـحـبـتـه خـلـف تـركـنـا ذكـره لـريـبـتـه
ذكـره الـخـفـاجـي فـي شـرح الـشـفـا وكـان مـن داء الـجـهـالـة شـفـا

والخفاجي في البيت تقرأ بغير ياء. وابن أرطاة أعني به بسرا[1].
وقوله: (يصبو) أي يميل.

(واختار في الملازمين دون من رآه مرة إمام مؤتمن)

يعني: أن ما تقدم من تعديل الصحابة كلهم مبنيٌّ على تفسير الصحابي بأنه من اجتمع به مؤمنا ولو مرة، وهو غير ما اختاره القرافي، وسبقه إليه المازري من أن معنى قول العلماء: الصحابة كلهم عدول، يريدون به الذين كانوا ملازمين له ﷺ دون من رآه مرة، وفارقوه، كمالك بن الحويرث[2]، وضمام بن ثعلبة[3]، ووائل بن حجر[4]،

---

(١) أي بسر بن أرطاة، وهو مختلف في صحبته، فقال أهل الشام: سمع من النبي ﷺ وهو صغير، وروى ابن حبان في صحيحه من طريق أيوب بن ميسرة بن حليس: سمعت بسر بن أبي أرطاة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها**..»، قال ابن السكن: مات أيام معاوية وهو خرف. الإصابة (١/ ٤٢٢).

(٢) هو ليثي سكن البصرة، وله أحاديث، وحديثه في الصحيحين والسنن من طريق أيوب عن أبي قلابة عنه، قال: أتينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحن شببة متقاربون. فأقمنا عنده عشرين ليلة. فذكر الحديث، والحديث فيه: **وصلوا كما رأيتموني أصلي**. مات بالبصرة سنة أربع وسبعين الإصابة (٥/ ٥٣٢).

(٣) هو من بني سعد بن بكر. وقع ذكره في حديث أنس في الصحيحين، قال: بينما نحن عند النبي ﷺ إذ جاء أعرابي، فقال: أيكم ابن عبد المطلب... الحديث. وفيه: أنه أسلم، وقال: أنا رسول من ورائي من قومي، وأنا ضمام بن ثعلبة، ذكر ابن هشام أن قدومه كان سنة تسع. قال ابن حجر: وهذا عندي أرجح. الإصابة (٣/ ٣٩٥).

(٤) أي بضم المهملة وسكون الجيم، ابن ربيعة الحضرمي، كان أبوه من أقيال اليمن، ووفد هو على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واستقطعه أرضا فأقطعه إياها، وبعث معه معاوية ليتسلمها في قصة له معه معروفة، نزل الكوفة ومات في خلافة معاوية. الإصابة (٦/ ٤٦٦).

وعثمان بن أبي العاص[١]، وغيرهم ممن وفد ولم يقم إلا قليلا، ورجع إلى بلاده؛ وكذا من لم يرو إلا حديثا واحدا، ولم يعلم مقدار إقامته. وهو قول غريب مخالف للجمهور.

ثم إنه اختلف فيمن ارتد ثم تاب بعد وفاته ﷺ، كالأشعث بن قيس، هل ترجع لهم الصحبة والعدالة أم لا؟ ومبنى الخلاف هل إحباط الردة للأعمال مقيد بالموت على الكفر أم لا؟

واعلم أن من زاد في تعريف الصحابي من متأخري المحدثين كالعراقي: «ومات مؤمنا» أراد من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا، وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حالة حياته، ولم يقل بذلك أحد. قاله المحلي.

لكن قال الكمال ابن أبي شريف: إرادة ذلك هي اللائق بتقسيم الرواة، فلا بد من زيادة قيد الموت على الإسلام.

وفي حد الصحبة أقوال، وجعل ابن الجوزي الصحبة ثلاث مراتب:

الأولى: الصحبة المؤكدة المشتملة على المعاشرة وكثرة المخالطة التي لا يعرف صاحبها إلا بها، فيقال: صاحب فلان.

الثانية: مطلق الصحبة الصادقة بمجالسة أو مماشاة ولو ساعة ولم يشتهر بها صاحبها.

الثالثة: من رأى النبي ﷺ ولم يجالسه.

وجعل هذه الرتبة من الصحبة الإلحاقية، وإن كانت حقيقة الصحبة لم

---

(١) هو ثقفي يكنى أبا عبد الله، وفد على النبي ﷺ في وفد ثقيف فأسلم، واستعمله رسول الله ﷺ على الطائف، أمره النبي ﷺ عليهم لما أسلموا، وكان من أحدثهم سنا، وذلك أنه كان أحرصهم على التفقه في الإسلام وتعلم القرآن، فقال أبو بكر: يا رسول الله، إني قد رأيت هذا الغلام أحرصهم على التفقه في الإسلام وتعلم القرآن. أسد الغابة (٣/ ٥٧٣).

توجد في حقه؛ فمن مات مؤمنا بعد اجتماعه برسول الله ﷺ ثبت له اسم الصحبة.

والمراد بالاجتماع الاجتماع المتعارف، لا ما وقع على سبيل خرق العادة؛ فلا يدخل الأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة الإسراء ولا الملائكة، ومقامهم فوق مقام الصحبة، ولا من رآه نوما. وهل يدخل وفد الجن؟ استشكله ابن الأثير[1]، وينبغي أن لا ينظر إليهم في التعريف، لأنه لا تعبد لنا بالرواية عنهم؛ ويدخل عيسى عليه السلام، لصدق التعريف عليه، ولا يضرنا كون مقامه فوق مقام الصحبة، إذ اجتماعه بالنبي صلى الله علي وسلم في حال حياته، بخلاف غيره من الأنبياء الذين اجتمعوا به، فإن حياتهم ليست دنيوية.

(إذا ادعى المعاصر العدل الشرف بصحبة يقبله جل السلف)

يعني: أن من علم أنه في عصر النبي ﷺ، وهو عدل، إذا ادعى الصحبة لنفسه أي الاجتماع بالنبي ﷺ مؤمنا، قبل عند الأكثر، فثبتت صحبته بذلك وفاقا للقاضي، لأن عدالته تمنعه من الكذب؛ وقيل: لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو متهم فيها، كما لو قال: أنا عدل.

وأجيب بأن هذا يثبت أصل العدالة من غير دليل، وذاك عدل مقبول القول ينشئ رتبة، فتقبل منه لوجود عدالته.

---

(١) المراد بابن الأثير هنا عز الدين أبو الحسن علي بن محمد صاحب أسد الغابة، فقد قال فيه: ومن العجب أنهم يذكرون الجن في الصحابة، ولا يصح باسم أحد منهم نقل، ولا يذكرون جبريل وميكائيل وغيرهما من الملائكة، الذين وردت أسماؤهم، ولا شبهة فيهم. أسد الغابة ط: دار الفكر (٣/ ٧٠٦). لكن قال العراقي في نكته على مقدمة ابن الصلاح: وليس كما زعم، لأن الجن من جُمْلة المكلفين الذين شملتهم الرسالة والبعثة فكان ذكر من عرف اسمه ممن رآه حسنا بخلاف الملائكة والله أعلم. انظر التقييد والإيضاح (ص: ٢٩٥) وقد تقدمت تراجم أبناء الأثير الإخوة الثلاثة مع التمييز بينهم.

الخبر المرسل:

ومرسل قولة غير من صحب قال إمام الأعجمين والعرب)

يعني: أن المرسل عند أهل الفقه والأصول هو قول غير الصحابي: قال رسول الله ﷺ كذا، بإسقاط الواسطة بينه وبين النبي ﷺ. وغير الصحابي شامل للتابعي ومن تحته فسافلا، فيدخل فيه عندهم المعضل وهو ما سقط منه راويان متواليان، والمنقطع وهو ما سقط منه راو غير صحابي، وخرج قول الصحابي: قال رسول الله ﷺ، فلا يوصف بالإرسال.

وإذا علم أن الصحابي بينه وبين النبي ﷺ واسطة لا يدرى أصحابي أم تابعي قبل، لأن مراسيل الصحابة حجة عند الأكثر، إذ الظاهر أن الساقط صحابي، وجهالة الصحابي لا تضر، لأنهم محمولون على العدالة.

(عند المحدثين قول التابعي أو الكبير: قال خير شافع)

يعني: أن المرسل في اصطلاح المحدثين قول التابعي كبيرا كان أو صغيرا: قال ﷺ. وقال بعضهم: هو قول التابعي الكبير: قال ﷺ. كابن المسيب، فإن قاله تابعي صغير كالزهري فمنقطع. والأول هو المشهور.

والتابعي الكبير أكثر روايته عن الصحابة، كعبيد الله بن عدي بن الخيار[1]، وقيس ابن أبي حازم[2]. والصغير أكثر روايته عن التابعين كالزهري.

---

(١) هو عبيد الله بالتصغير، ابن عدي بن الخيار القرشي النوفلي، قال ابن حبان: له رؤية. وقال البغوي: بلغني أنه ولد على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت وفاته بالمدينة في خلافة الوليد بن عبد الملك. الإصابة (٥/ ٤٠) وقال العجلي في الثقات: تابعي ثقة من كبار التابعين، وأبوه من أصحاب رسول الله ﷺ. الإصابة (٤/ ٣٩٠).

(٢) هو قيس بن أبي حازم الإمام أبو عبد الله البجلي الكوفي محدث الكوفة، سار ليدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليبايعه فتوفي نبي الله وقيس في الطريق، سمع أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وأبا عبيدة وابن مسعود ﷺ، حديثه محتج به في كل=



وقال ابن حجر: الكبير من أدرك الصحابة وإن لم يلقهم.

وأورد السيوطي على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي ﷺ وهو كافر، ثم أسلم بعد موته، فإنه تابعي اتفاقا، وحديثه ليس بمرسل، بل موصول، لا خلاف في الاحتجاج به، كالتنوخي رسول هرقل، فقد أخرج حديثه الإمام أحمد وأبو يعلى[١] في مسنديهما؛ ومن رأى النبي ﷺ وهو غير مميز كمحمد بن أبي بكر، فإنه صحابي، وحكم روايته حكم المرسل، لا الموصول.

(وهو حجة ولكن رجحا علیه مسند وعكس صححا)

يعني: أن المرسل حجة عند مالك وأبي حنيفة. قال عياض: في المشهور عنهما؛ وعند الإمام أحمد في أشهر الروايتين عنه، والآمدي وأكثر من تكلم في الأصول، قالوا: لأن العدل لا يسقط الواسطة بينه وبين النبي ﷺ إلا مع الجزم بعدالته عنده، وإلا كان ذلك تدليسا قادحا فيه؛ ورده الأكثر منهم الشافعي والقاضي أبو بكر، قالوا: للجهل بعدالة الساقط.

وعلى القول بالاحتجاج بالمرسل فالمسند أي المتصل أرجح منه، فيقدم عليه عند التعارض، خلافا لقوم في قولهم: إن المرسل أقوى من المسند، قالوا: لأن من أوصل السند فقد أحالك على البحث عن عدالة الرواة، ومن حذف الواسطة مع الجزم بالرواية فقد تكفل لك بعدالة الواسطة.

فإن قيل: تقدم أن مجهول العين لا يقبل. فما الفرق بينه وبين

= دواوين الإسلام. توفي سنة سبع وتسعين وقيل سنة ثمان رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ (١/ ٤٩).

(١) هو أبو يعلى الموصلي الحافظ الثقة محدث الجزيرة أحمد بن علي التميمي صاحب المسند الكبير، ووثقه ابن حبان وصفه بالإتقان والدين، ثم قال: بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أنفس، مات سنة: سبع وثلاثمائة رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ (٢/ ١٩٩).

الواسطة الساقطة إذا لم يحقق أنها صحابي؟ فالجواب أن مجهول العين الذي لا يقبل يعنى به أمران: الأول: من روى عنه راو واحد، ولو كان معروف العين والنسب، وكان غير صحابي.

والثاني أن يكون في الإسناد مبهم، كقوله: عن شيخ.

وكلاهما منتف عن المرسل، فإن الراوي إذا حدث عن شيخ أو عن رجل لم يقتض كونه عدلا عنده، بخلاف ما إذا حذف الواسطة وجزم بالرواية فإنه يدل على عدالة الواسطة. فما هنا مع الإسقاط، وما هناك مع الذكر والإبهام. فانظره في الأصل.

رواية الحديث بالمعنى:

(والنقل للحديث بالمعنى منع ... ومالك عنه الجواز قد سمع
لعارف بفهم معناه جزم ... وغالب الظن لدى البعض انحتم)

يعني: أن نقل حديث النبي ﷺ غير المتعبد بلفظه بالمعنى منعه مالك فيما نقله عنه المازري وابن الحاجب، وروي المنع أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وحجتهم حديث: «**نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها,فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه غير فقيه**»[1]. فهذا يقتضي أنه أوجب نقل مثل ما سمع لا خلافه، فيمنع نقل الحديث بالمعنى مطلقا، حذرا من التفاوت، وإن ظن الناقل عدمه، فإن كثيرا من العلماء يختلفون في معنى الحديث؛ وبحديث: «**لا يقولن أحدكم خبثت نفسي ولكن ليقل لقست**»[2]، وقوله ﷺ للبراء بن عازب لما أبدل لفظة

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب العلم (رقم: ٢٩٧)؛ وأحمد في المسند (رقم: ٢١٦٣٠)، لكن بلفظ: «سمع منا حديثا».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب «باب لا يقل خبثت نفسي» (رقم: ٦١٧٩)، ومسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها «باب كراهة قول الإنسان خبثت نفسي» (رقم: ٥٨٧٨).



النبي بالرسول، فقال: وبرسولك الذي أرسلت، فقال له ﷺ: «**قل: وبنبيك الذي أرسلت**»(١).

وروي عن مالك جواز رواية الحديث بالمعنى كالشافعي وأبي حنيفة وأحمد وجمهور العلماء والمحدثين، لأن الحديث لم يتعبد بلفظه، فإذا تحقق المعنى أو غلب على الظن حصل المقصود بالنقل بالمعنى، ولحديث عبد الله بن سليمان الليثي(٢) عند الطبراني: قلت: يا رسول الله، إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أوديه كما أسمعه منك، يزيد حرفا أو ينقص حرفا. فقال: «**إذا لم تحلوا حراما أو تحرموا حلالا، وأصبتم المعنى فلا بأس**»(٣). فذكر للحسن فقال: لولا هذا ما حدثنا.

قال السيوطي في تدريب الراوي: هو حديث مرفوع، رواه ابن منده في معرفة الصحابة(٤). وقال البخاري: وهو حديث مضطرب لا يصح، بل رواه الجوزجاني(٥) في الموضوعات.

وما ورد مما يقتضي المنع محمول على غير ما له ظاهر لا يختلف فيه، كالمتشابه والمشترك، فلا تجوز روايته بالمعنى اتفاقا.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء «باب فضل من بات على الوضوء» (رقم: ٢٤٧)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء «باب الدعاء عند النوم» (رقم: ٦٨٨٢).

(٢) هو عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي، عداده في أهل الحجاز، وقيل: إنما الصحابي أبوه سليمان. أسد الغابة (٣/ ٢٦٨).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير في مسند سليمان بن أكيمة الليثي (رقم: ٦٤٩١).

(٤) هو الإمام الحافظ الجوال محدث العصر أبو عبد الله محمد ابن الشيخ أبي يعقوب إسحاق ابن الحافظ أبي عبد الله محمد بن أبي زكريا يحيى بن منده؛ قال الذهبي: وما بلغنا أن أحدا من هذه الأمة سمع ما سمع ولا جمع ما جمع، له كتاب معرفة الصحابة، توفي في سنة: خمس وتسعين وثلاثمائة. تذكرة الحفاظ [٣ /١٥٧].

(٥) لعل الصواب «الجوزقاني» فهو الذي له تأليف في الموضوعات، وكتابه من أصول السيوطي في اللآلئ المصنوعة، وهو الحافظ الإمام أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم الهمذاني مصنف كتاب «الأباطيل»، وهو محتو على أحاديث موضوعة وواهية، قال الذهبي: طالعته واستفدت منه مع أوهام فيه، توفي سنة: ثلاث وأربعين وخمسمائة، وجوزقان: ناحية من همذان. تذكرة الحفاظ (٤/ ٧٠).

ومن أقوى ما يدل للجواز رواية الصحابة للواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة. قال ولي الدين في التحرير: ويبعد عادة أن يكون النبي ﷺ نطق بجميعها، وبأنهم ما كانو يكتبون ما يسمعونه غالبا ولا يكررونه عليه، بل يذكرونه عند الاحتياج إليه، ومن كان هذا حاله لا يستحضر الألفاظ قطعا اهـ.

وألفاظ الدعاء توقيفية، وربما كان للفظ سر لا يحصل بغيره؛ وقيل غير ذلك. وقال في طلعة الأنوار:

وما روى ابن عازب لا يطعن   لأن ذاك في الدعاء السنن

ولا تظهر في حديث: «لا يقل أحدكم خبثت نفسي.. إلخ» دلالة على المنع، لأن «لقست نفسي» ليست حديثا نُهي عن تغيير لفظه، وإنما نهى النبي ﷺ عن لفظ الخبث لبشاعة الاسم، تعليما للأدب في الألفاظ واستعمال حسنها وهجران خبيثها، كما نص عليه شراح الحديث. قالوا: فإن قيل: فقد قال ﷺ في الذي ينام عن الصلاة: «**فأصبح خبيث النفس كسلان**»[(١)]، فجوابه أن النبي ﷺ مخبر هناك عن صفة غيره، وعن شخص مبهم مذموم الحال، لا يمتنع اطلاق هذا اللفظ عليه. والله تعالى أعلم.

وقال ابن عاشور في حاشيته: وقد كتب شيخنا العلّامة الوزير[(٢)] رَحِمَهُ اللَّهُ، وتلقيت عنه ذلك مشافهة، ما هو فصل المقال في هذه المسألة، ونصه: للمحدث ثلاث حالات:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التهجد «باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل» (رقم: ١١٤٢)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين «باب الحث على صلاة الليل وإن قلت» (رقم: ١٨١٩).

(٢) يعني جده لأمه وتلميذ جده: محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب ابن الوزير محمد بن محمد بوعتور الصفاقسي التونسي، وزير من العلماء الكتاب أصله من صفاقس، وتناول قانون (عهد الأمان) بالشرح والتفريع، وعلق عليه تحريرات أصولية في إجراء بعض كلياته على قواعد الشريعة الإسلامية، توفي سنة: ١٣٢٥. الأعلام (٦/ ٢٦٨).



الأولى: أن يجلس لرواية الحديث للطالبين، وله فيها آداب، ومقتضى ذلك أن يتحرى في أسماء الرجال وكيفية الرواية.

الثانية: أن يجلس مجلس المبين للشريعة والسنة، ويدعوه الحال للاستشهاد بالحديث، فيقتصر على ما به الحاجة من المتن، وبيان مخرج الحديث.

الثالثة: حالة المحاضرة في العلم، وفي هذه يتوسع ما لا يتوسع في الحالتين قبلها، سواء في ذلك السند والمتن، فيأتي بما تدعوه الحاجة إليه، وربما روى الحديث بالمعنى.

وبهذا يجمع بين ما نقل حلولو عن المازري عن مالك من المنع، وما نقل من الجواز عنه وعن غيره اهـ.

وإنما يجوز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمدلول اللفظ الوارد، ومدلول ما يأتي بدله، بحيث لا يتفاوت مدلولهما، ولا بد أن يكون أيضاً عارفا بمحال وقوع الكلام، بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد، كسوقه للمدح والذم، وهل تشترط المساواة في كيفية أداء المراد، فيعتبر نحو التأكيد والتقدم للاهتمام؟. ويشترط كذلك في جواز النقل بالمعنى أن يكون جازما بفهم معنى الحديث، وبأن العبارة التي عبر بها تدل على معناه؛ ولا يكتفى بالظن؛ وبعضهم يكتفي بغلبة الظن.

(والاستواء في الخفاء والجلا لدى المجوزين حتما حصلا) ٥

يعني: أن مجوزي نقل الحديث بالمعنى يشترط عندهم في الجواز إضافة إلى ما ذكر معرفة استواء العبارتين في الخفاء والظهور، فلا يبدل لفظ ظاهر الدلالة على معنى بلفظ خفي الدلالة ولا عكسه، لئلا ينشأ عن ذلك تقديم ما رتبته التأخر أو العكس، لوجوب تقديم أجلى الخبرين المتعارضين على خلافه، فالذي لا يعرف شيئا مما ذكر لا يجوز له تغيير اللفظ قطعا.

(وبعضهم منع في القصار دون التي تطول لاضطرار)

المراد بالبعض هنا القاضي عبد الوهاب، قال المازري: وانفرد القاضي عبد الوهاب بأنه يجوز النقل بالمعنى في الأحاديث الطوال للضرورة دون القصار، فالطوال كحديث الإسراء[١]، وحديث زمزم[٢]، وحديث الإفك[٣]؛ ومنعه بعضهم في جوامع الكلم، نحو «**الخراج بالضمان**»[٤]، و«**العجماء جرحها جبار**»[٥]، وما تعبد بلفظه كالأذان والتكبير والتسليم، والمتشابه؛ بل يمنع نقلها بالمعنى إجماعا، والخلاف فيما سواها.

(وبالمرادف يجوز قطعا وبعضهم يحكون فيه المنعا)

يعني: أن الأبياري من المالكية جعل من محل الاتفاق إبدال اللفظ بمرادفه، بأن يوتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب. وبعضهم يحكون فيه قولا بالمنع.

فإذا غير التركيب كأن أبدل فعلا مع فاعله بمرادفه إلا أنه قدمه أو أخره لم يجز عند القائل بالجواز في المرادف فقط، إذ قد لا يفي

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب مناقب الأنصار «باب المعراج» (رقم: ٣٨٨٧)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب الإسراء» (رقم: ٤١١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء «باب قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾» (رقم: ٣٣٦٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي «باب حديث الإفك» (رقم: ٤١٤١)، ومسلم في كتاب التوبة «باب في حديث الإفك» (رقم: ٧٠٢٠).

(٤) أخرجه الترمذي في أبواب البيوع «باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا» (رقم: ١٢٨٥)، وكذا أبو داود في «باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا» (رقم: ٣٥٠٨) والنسائي في السنن في «باب الخراج بالضمان» (رقم: ٤٤٩٢).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الديات «باب المعدن جبار والبئر جبار» (رقم: ٦٩١٢). ومسلم في كتاب الحدود «باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار» (رقم: ٤٤٦٥).

بالمقصود، لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره، إذ الثاني يفيد تقوية الحكم، والأول يفوتها. والاسمية تفيد الثبات والدوام، بخلاف الفعلية.

والفرق بين مسألة نقل الحديث بالمعنى ومسألة جواز وقوع كل من المترادفين مكان الآخر المتقدمة، أن الأولى الخلاف فيها الخلاف في أمر شرعي خاص، وهو حديث الرسول ﷺ بالخصوص، والثانية في أمر لغوي أعم من كونه في الحديث وغيره، فالمانع فيها يمنع من جهة اللغة لا من جهة الشرع.

(وجوزن وفقا بلفظ عجمي ونحوه الإبدال للمترجم)

يعني: أن الرهوني من المالكية وغيره حكيا الإجماع على جواز الترجمة عن الحديث بالفارسية ونحوها من لغات العجم، وذلك بإبدال لفظ الحديث بما يرادفه من العجمية للتبليغ للعجم، إذا كان ذلك للإفتاء والتعليم للضرورة، لا للرواية فلا يجوز.





كيفية رواية الصحابي
أي عن النبي ﷺ

(أرفعها الصريح في السماع ... من الرسول المجتبى المطاع)

يعني: أن أرفعها أي أقواها في الاحتجاج ما كان صريحا في السماع من النبي ﷺ، لأنه أبعد من الخلاف، لعدم احتمال الواسطة التي يتوقع منها الخلل.

(منه سمعت منه ذا أو أخبرا ... شافهني حدثنيه صيرا
فقال عن ثم نُهي أو أُمرا ... إن لم يكن خير الورى قد ذكرا
كذا من السنة يروى والتحق ... كنا به إذا بعهده التصق)

سمعت بتاء المتكلم مفعول صير، أي صير من اللفظ الصريح في السماع قول الصحابي: سمعت من النبي ﷺ هذا، أو أخبرني به، أو شافهني به، أو حدثنيه. فهذا خبر يجب قبوله.

فيلي ما ذكر في القوة قول الصحابي: قال ﷺ كذا، لأنه ظاهر في سماعه منه، ويحتج بقول الصحابي: عن النبي ﷺ كذا. والظاهر منه أن «عن» بمنزلة «قال»، لعدم عطفه بالفاء، وعليه كثير من الأصوليين والمحدثين؛ وقيل: أنزل درجة من «قال»، وإليه مال الناظم في الأصل؛ وقيل: لا يحتج به، لاحتمال أنه سمعه من غيره، لكن الراجح أن مرسل الصحابي متصل.



قال الفهري: أو يقول: حدثنا أو أخبرنا اهـ فهو محمول على السماع عند الأكثر، وبه قال جمع من المالكية.

ثم تلي مرتبة «عن» مرتبة نهي أو أمر، ومذهب المالكية والشافعي قبوله ووجوب الاحتجاج به، لظهوره في أنه ﷺ هو الآمر والناهي، لكنه دون ما قبله، قال في الأصل: لاحتمال الواسطة، مع احتمال الطلب الجازم وغيره، وهل ذلك الأمر للكل أو للبعض؟، وهل دائم أو لا؟ وكذا أمرنا أو نهينا، وأوجب أو حرم ورخص، لأن العادة أن من له رئيس إذا قال: أمر إنما يعني رئيسه؛ وخالف الكرخي من الحنفية قائلا: إن الفاعل إذا حذف يحتمل النبي ﷺ وغيره من الخلفاء، فلا يثبت شرع بالشك، ويحتمل الإيجاب والتحريم والترخيص استنباطا من قائله اهـ منه بخ.

وقوله: «مع احتمال الطلب الجازم وغيره، وهل ذلك الأمر للكل أو للبعض؟، وهل دائم أو لا؟» قد تبع الأصل فيه القرافي، قال في التنقيح: وثالثها: أن يقول: أَمَر بكذا، أو نَهَى عن كذا، فهذا كله محمول عند المالكية على أمره عليه السلام، خلافا لقوم.

قال في الشرح: الفرق بين قال وما قبلها أن قوله: «قال» يصدق مع الواسطة وإن لم يُشَافَهْ، كما يقول أحدنا اليوم: قال النبي عليه السلام، وإن كان لم يسمعه، ولا شك أن اللفظ الدال على المشافهة أَنَصُّ في المقصود وأبعد عن الخلل المتوقع من الوسائط.

ودون ذلك أمر أو نهى؛ لأنه يدخله احتمالُ الوسائط وتوقُّعُ الخلل من قِبَلها مضافا إلى الخلل الحاصل من اختلاف الناس في صيغتي الأمر والنهي، هل هما للطلب الجازم أو لا؟ واحتمال آخر، وهو أن ذلك الأمر للكل أو للبعض، وهل دائما أو غير دائم؟ اهـ

وهو مشكل، إذ لا تأثير لذلك في القبول ووجوب الاحتجاج، لأن الكلام هنا في مراتب الرواية، وهي من مباحث السند، فالبحث هل هذه الألفاظ تدل على الاتصال ظاهرا أم لا؟، وأما كون الأمر جازما أو غير جازم، أو هو للكل أو مختص بالبعض، أو هو دائم أم غير دائم، فهي

مباحث متعلقة بالمتن، وليس الكلام فيه. فالمبحوث عنه في هذه المراتب هو صحة الرفع إلى النبي ﷺ، بأن لا يكون هناك خلل في النقل عنه، سواء كان المرفوع طلبا جازما أو غير جازم، سواء كان المخاطب به البعض أو الكل، سواء استمر الحكم أو نسخ.

ولم أقف على هذا فيما اطلعت عليه من كتب الأصول لغير القرافي، نعم قد يذكرون من الاحتمالات المضعفة للرفع كون الصحابي قد يظن غير الأمر أمرا، وهذا لا إشكال فيه، لأنه حينئذٍ يكون قد نسب للنبي ﷺ ما لم يقله، فهو مما يضعف الرفع، ويوجب خللا في النقل.

قال الزركشي في البحر المحيط: الثالثة: أمر النبي ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، أو قضى بكذا، فهذا يتطرق إليه احتمال الواسطة مع احتمال ظنه ما ليس بأمرٍ أمرا. لكن الظاهر من حال الصحابي خلافه، فلذلك ذهب الجمهور إلى أنه حجة. وخالف داود الظاهري، فقال: لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ﷺ اهـ.

ثم قال في البحر: المرتبة الرابعة: أن يبني الصيغة للمفعول، فيقول: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، فهذا يتطرق إليه من الاحتمالات ما يتطرق لـ «قال»، و«أمر»، ويزيد أن يكون الآمر والناهي بعض الخلفاء أو الأمراء، والذي عليه الشافعي وأكثر الأئمة أنه حجة، وصرف الفعل إلى من له الأمر، وهو النبي ﷺ؛ وبه قال عبد الجبار وأبو عبد الله البصري[(١)]، وخالف أبو بكر الصيرفي والإسماعيلي[(٢)]، وإمام الحرمين منا، والكرخي والرازي من الحنفية، وأكثر مالكية بغداد، ومنعوا إضافة ذلك إلى النبي ﷺ لعدم تسمية الفاعل؛ لأنه يحتمل غيره قطعا، فلا يضاف إليه بالاحتمال.

---

(١) تقدم أنه هو المراد بالبصري عند الإطلاق في هذا الكتاب، وقد تقدمت ترجمته.

(٢) هو الإمام الحافظ الثبت شيخ الإسلام أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الإسماعيلي الجرجاني كبير الشافعية بناحيته، له معجم مروي، وصنف الصحيح وأشياء كثيرة، مات في رجب في غرته من سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. تذكرة الحفاظ [٣ / ١٠٦].

وحكى أبو الحسين بن القطان[١] أن الشافعي نص في الجديد على أنه ليس في حكم المرفوع، وفي القديم على أنه مرفوع، وسيأتي بيانه.

وحكى ابن السمعاني قولا ثالثا بالوقف، وحكى ابن الأثير الجزري في مقدمة «جامع الأصول» قولا رابعا بالتفصيل بين أن يكون القائل ذلك الصديق فمرفوع؛ لأنه لم يتأمر عليه غيره اهـ.

قلت: وقد أشار إلى هذا القول المفصل ابن عاصم في المرتقى، قال:

ثم أمرنا اجعله أو نهينا	محتملا مقتضيا تبيينا
وقد يكون فيه ذاك الناهي	وعكسه غير رسول الله
وإن يكن يروى عن الصديق	فهو مبين على التحقيق

وفي شرح المحلي ما نصه: (وكذا) بقوله (سمعته أمر ونهى) لظهوره في صدور أمر ونهي منه، وقيل: لا، لجواز أن يطلقهما الراوي على ما ليس بأمرٍ ولا نهي تسمحا، (أو أمرنا) أو نهينا أو أوجب (أو حرم، وكذا رخص) ببناء الجميع للمفعول (في الأظهر) لظهور أن فاعلها النبي ﷺ، وقيل: لا، لاحتمال أن يكون الآمر والناهي بعض الولاة، والإيجاب والتحريم والترخيص استنباطا من قائله اهـ.

وفي التقرير والتحبير: (أما أمرنا) بكذا كما في الصحيح عن أم عطية[٢]: «**أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور**»[٣] الحديث، (ونهينا) عن كذا، كما في الصحيح عنها أيضا: «**نهينا عن اتباع**

---

(١) كذا في البحر المحيط هنا، وفيه في بعض المواضع: «أبو الحسن» والظاهر أن المراد بالكنيتين ابن القطان تلميذ ابن سريج وقد تقدمت ترجمته.

(٢) هي نسيبة بنت الحارث الأنصارية، معروفة باسمها وكنيتها. الإصابة (٨/ ٤٣٧).

(٣) الحديث في صحيح البخاري في كتاب العيدين «باب خروج النساء والحيض إلى المصلى (رقم: ٩٧٤)، وفي مسلم أيضاً «باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى» (رقم: ٢٠٥٤).

الجنائز»[١]، (وأوجب) علينا كذا، وأبيح لنا، أو رخص لنا كذا، ببناء الجميع للمفعول، (وحرم) علينا كذا (وجب أن يقوى الخلاف) فيه (للزيادة) للاحتمال فيه على ما تقدم (بانضمام احتمال كون الآمر بعض الأئمة أو) كون ذلك (استنباطا) من قائله، فإن المجتهد إذا قاس فغلب على ظنه أنه مأمور بالحكم الذي أداه إليه قياسه يجب عليه العمل بموجبه، ويقول عرفا: أمرنا بكذا وكذا؛ وقد ذهب إلى هذا الكرخي والصيرفي والإسماعيلي، (ومع ذلك) أي احتماله لهذه الاحتمالات، فهي (خلاف الظاهر، إذ الظاهر من قول مختص بملك له الأمر ذلك) أي أن الآمر ذلك الملك، فيكون ظاهرا في أن الآمر والناهي والموجب والمحرم والمبيح هو رسول الله ﷺ، كما ذهب إليه الأكثر، لا أنه لا خلاف فيه بين أهل النقل كما جزم به البيهقي؛ وقيل: هذا في غير الصديق، أما إذا قاله الصديق فهو مرفوع بلا خلاف، ثم ما عدا هذا الظاهر احتمال بعيد فلا يرفع الظهور اهـ.

وفي روضة الناظر ما نصه: الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، فيتطرق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه كما في قوله: قال. والثاني في الأمر، إذ قد يرى ما ليس بأمرٍ أمرا، لاختلاف الناس فيه، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ؛ والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر، وأما احتمال الغلط فلا يحمل عليه أمر الصحابة، إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن.

ثم قال: الرتبة الرابعة: أن يقول: أمرنا بكذا، أو نهينا، فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى، واحتمال آخر، وهو أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء؛ وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال؛ وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله، لأنه يريد به إثبات الشرع وإقامة حجته، فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله اهـ.

---

(١) تقدم تخريجه.

ونحو هذا للفخر الرازي في المحصول وغيره.

وإنما أطلنا بهذه النقول ليعلم أن كلامهم إنما هو هل يقتضي هذا اللفظ الرفع إلى النبي ﷺ أم لا؟. وسواء بعد ذلك كان الأمر جازما أم لا، عاما أو خاصا، باقيا أو منسوخا. والعلم عند الله تعالى.

وقوله: «إن لم يكن خير الورى قد ذكرا» يفيد أن محل الخلاف إنما هو فيما إذا حذف الراوي فاعل أَمَر أو نهى أي لم يصرح به، سواء مع البناء للفاعل أو للنائب، فهما سواء كما للقرافي.

أما إذا ذكر النبي ﷺ فقد زال احتمال الواسطة، وكذا إذا لم يذكر لكن علم من قرينة حال الراوي أنه يعنيه ﷺ.

كذاك يحتج بقول الصحابي: من السنة كذا، كقول علي كرم الله وجهه: من السنة أن لا يقتل حر بعبد[١]، فيحتج به عند الأكثر، وهو مروي عن أهل المذهب لظهوره في سنته ﷺ. قال الفهري: الظاهر من مذهبه أي الشافعي أنه حجة، لأنه قد احتج على قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة بإسناده عن ابن عباس ﵄ أنه صلى على جنازة، وقرأ فاتحة الكتاب وجهر بها، وقال: إنما فعلت هذا لتعلموا أنها سنة[٢].

وقيل: لا، لأن السنة تطلق أيضاً على سنة الخلفاء وسنة أهل البلد، ولما قابل الفرض، ولما قابل الكتاب، وبه قال الكرخي والصيرفي، وعزاه إمام الحرمين للمحققين، وقد عِرف عن مالك إطلاق السنة على ما استمر عليه عمل أهل المدينة.

قال الشاطبي: ويطلق أيضاً لفظ السنة في مقابلة البدعة؛ فيقال:

---

(١) قال ابن الملقن: رواه الدارقطني والبيهقي، وهو ضعيف لوجهين: أحدهما: أن في إسناده جابر الجعفي، قال البيهقي في «المعرفة»: تفرد به جابر. وثانيهما: أنه ليس بمتصل. البدر المنير (٨/ ٣٦٩).

(٢) انظر الأم للشافعي (٧/ ١٩٨) ط: دار المعرفة.

«فلان على سنة»، إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك، وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد؛ لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادا مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم؛ فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسلة والاستحسان، كما فعلوا في حد الخمر، وتضمين الصناع اهـ.

ومن مرتبة «قال» إلى «من السنة» مرفوع عند المالكية، وهو مذهب الجمهور، قاله الصحابي في حياته ﷺ أو بعد مماته، وقول التابعي لها مرسل قطعا.

ويلي «من السنة» قول الصحابي: كنا، نحو كنا معاشر الناس نفعل في عهده كذا، أو كان الناس إلخ، فإن له حكم الرفع، لأنه محمول على أنه اطلع عليه وأقرهم، كقول جابر: «**كنا نعزل والوحي ينزل**»[1]. وقيل: لا، لاحتمال أنه لم يبلغه. أما إذا قال الصحابي: إن النبي ﷺ سمعه وأقره عليه، كقول ابن عمر: «**كنا نقول أفضل الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر والنبي ﷺ يسمع ولا ينكر**»[2]، فهو مرفوع اتفاقا؛ أما إذا قال الصحابي: كنا نفعل ولم يقيد بعهده، كقول عائشة: «**كانوا لا يقطعون في الشيء**

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب النكاح «باب العزل» (رقم: ٥٢٠٨) لكن بلفظ: «**والقرآن ينزل**»، وكذا مسلم «باب حكم العزل» (رقم: ٣٥٥٩).

(٢) قال العراقي في شرح ألفيته (ص: ٧٤ ـ ٧٥) ما نصه: رواه الطبراني في المعجم الكبير، والحديث في الصحيح لكن ليس فيه اطلاع النبي ﷺ على ذلك بالتصريح.

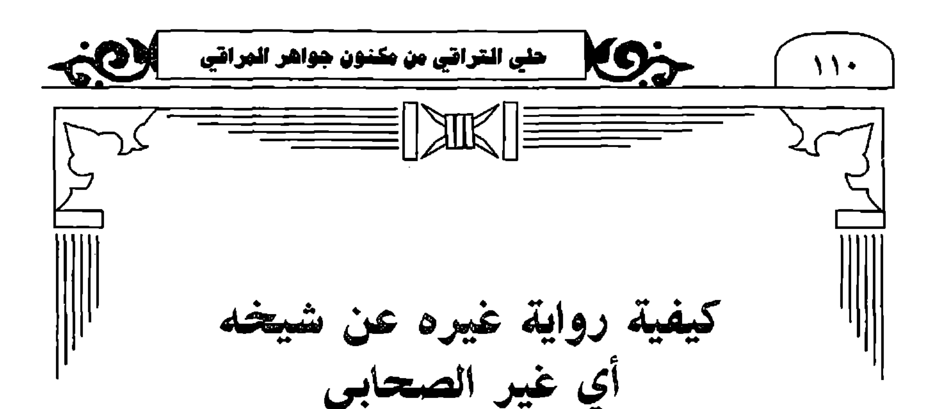
التافه»[١]، فقيل: مرفوع، لظهوره في زمن النبي ﷺ، وقيل: لا، لاحتمال كونه بعد زمنه.

قال ابن عاصم:

ومـا كـكـنـا مـخـبـرا بـواقـع　　فـقـابـل لـعـصـر غـيـر الـشـارع

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) قال ابن حجر في تلخيص الحبير: أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده بلفظ: «إن يد السارق لم تكن تقطع...إلخ»، فذكره في حديث أوله: «لم تكن تقطع يد السارق على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو جحفة، وكل واحد منهما ذو ثمن»، قال: وهو في الصحيحين إلى قوله: «ذو ثمن»، والباقي بيّن البيهقي أنه مدرج من كلام عروة. ثم نبّه ابن حجر على أن ابن معن عزا حديث عائشة هذا إلى مسلم، وليس هو فيه، إنما فيه أصله، وعزاه القرطبي شارح مسلم إلى البخاري، وليس هو فيه أيضاً.



كيفية رواية غيره عن شيخه أي غير الصحابي

(للعرض والسماع والإذن استوا   متى على النوال ذا الإذن احتوى)

يعني: أن العرض، وهو القراءة على الشيخ منك أو من غيرك وأنت تسمع، ويقول: نعم، أو يسكت على خلاف، والسماع من لفظ الشيخ، والإذن أي الإجازة مستوية في القوة عند مالك وابن شهاب وربيعة وغيرهم، إذا كانت الإجازة مصحوبة بمناولة الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به، ويقول: أجزت لك روايته عني.

وقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد: السماع أقوى منهما.

ولا يعمل بالمناولة المجردة من الإذن.

وللسامع من الشيخ أن يقول: حدثني أو أخبرني إن قصد إسماعه خاصة أو مع غيره، وإلا فيقول: سمعته يحدث.

وقوله: (النوال) ككتاب أي المناولة، وقوله: (استوا) قصر للضرورة، مبتدأ، أي لهذه الثلاثة استواء.

(واعمل بما عن الإجازة روي   إن صح سمعه بظن قد قوي)

يعني: أن العمل بالإجازة المجردة عن المناولة جائز عندنا، وعليه استقر العمل، خلافا لأهل الظاهر ورواية عن مالك. وكذا تجوز الرواية

بها، ومنعها جماعة من أهل الأصول والمحدثين والفقهاء، وهي رواية عن مالك، وقالوا: لو جازت الرواية بها لبطلت الرحلة، وحكى الباجي الإجماع على جواز الرواية بها والخلاف في العمل بها.

وإنما يعمل بالإجازة المجردة عن المناولة إذا صح عند المجاز سماع المجيز لما أجازه فيه، بأن كان يرويه بطريق صحيح، لأنه يقوم مقام المناولة، والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان.

قال في شرح التنقيح: ومعنى جواز العمل بالإجازة أنه يجوز للمجتهد أن يجعله مستندا لما يفتي به من حكم الله ﷻ.

وفائدة الإجازة بقاء السلسلة، وهي لغة من جواز الماء الذي يسقاه الحرث والماشية، تقول: استجزت فلانا فأجازني إذا سقى حرثك أو ماشيتك؛ كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه علمه، فيجيزه إياه.

والذي جرى به العمل أن المجاز يجيز في مجازاته ولو كثرت الإجازات. قال الناظم في طلعة الأنوار:

ثم الإجازة عن الإجازه ... لدى الذي أجاز ذي مجازه

(لشبهها الوقف تجي لمن عدم ... وعدم التفصيل فيه منحتم)

يعني: أن الإجازة للمعدوم جائزة، قياسا على الوقف على المعدوم، وإن لم يكن أصله موجودا حال الوقف، فتصح للمعدوم سواء كان معدوما محضا أو تابعا لموجود، وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة، وبه استمر العمل شرقا وغربا، ولأنها إذن؛ وهذا معنى قوله: وعدم التفصيل إلخ.

وخالف الشافعي فأجازها للمعدوم التابع للموجود دون المعدوم المحض؛ وقيل: لا تجوز للمعدوم مطلقا، لأنها في حكم الإخبار، ولا يصح إخبار المعدوم، نحو أجزت لفلان ولولده ما تناسلوا، وأجزت لمن سيولد لفلان. وقال أبو داود: أجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة.

وأجمع على عدم جواز إجازة كل من يوجد مطلقا من غير تقييد بنسل. قال ابن عاصم:

وإنـمـا الـمـمـنـوع بـاتـفـاق لـكـل مـن يـولـد بـالإطـلاق

(والكتب دون الإذن بالذي سمع إن عُرِف الخط وإلا يمتنع)

الكتب بالجر عطفا على الإجازة، أي واعمل أيها المجتهد بالكتب، أي بكتب راو إليك بأن هذا سماعه دون أن يأذن لك في روايته، وإلا كان إجازة.

وإنما تعمل به إن عرفت الخط، بأن تحققته بنفسك، أو ظننته، أو قامت لك بينة بأنه خطه، وإلا تعرفه يمتنع عليك العمل به، لعدم اتصاله.

قال القرافي: ولا يقول: سمعته ولا حدثني، ويقول: أخبرني، لأن الإخبار يصدق بالرسائل.

(والخلف في إعلامه المجرد وأعملن منه صحيح السند)

يعني: أنه وقع الخلاف في إعلام الشيخ لأحد بأن هذا سماعه من فلان، والمراد الإعلام المجرد عن الإجازة، فهل تجوز الرواية به؟ وهو قول جمع من المحدثين والفقهاء والأصوليين، وهو قول ابن حبيب، وصححه عياض؛ أو لا تجوز الرواية به، قياسا على الشاهد إذا ذكر شهادته في غير مجلس الحكم، لا يتحملها من سمعها دون إذن، وهو قول غير واحد من المحدثين وغيرهم، وقطع به الغزالي.

هذا في الرواية، وأما العمل فواجب إن صح السند والمتن، وادعى عياض الاتفاق عليه.

(والأخذ عن وجادة مما انحظل وفقا وجل الناس يمنع العمل)

الوجادة مصدر ولده أهل الفن فيما أخذ من العلم من صحيفة بغير

سماع ولا إجازة ولا مناولة، اقتداء بالعرب في تفريقهم بين مصادر وجد، يقولون: وجد ضالته وجدانا، ومطلوبه وجودا، وفي الغضب موجدة، وفي الغنى وُجدا، وفي الحب وَجدا قاله ابن الصلاح. وفيها مصادر مشتركة وغير مشتركة إلا في الحب فمصدره الوجد، وفيها معان أخرى. قال العراقي في ألفيته:

ثُمَّ الْوِجَادَةُ وَتِلْكَ مَصْدَرْ وَجَدْتُهُ مُوَلَّدا لِيَظْهَرْ
تَغَايُرُ الْمَعْنَى، وَذَاكَ أَنْ تَجِدْ بِخَطِّ مَنْ عَاصَرْتَ أَوْ قَبْلُ عُهِدْ
مَا لَمْ يُحَدِّثْكَ بِهِ وَلَمْ يُجِزْ فَقُلْ: بِخَطِّهِ وَجَدْتُ، وَاحْتَرِزْ
إنْ لَمْ تَثِقْ بِالْخَطِّ قُلْ: وَجَدْتُ عَنْهُ، أَوِ اذْكُرْ: «قِيلَ» أَوْ «ظَنَنْتُ»
وَكُلُّهُ مُنْقَطِعٌ، وَالأَوَّلُ قَدْ شِيبَ وَصْلا مَا. وَقَدْ تَسَهَّلُوا..

قوله: «والأخذ عن وجادة إلخ»، يعني الرواية بها، بأن يجد حديثا مكتوبا أو كتابا بخط شيخ معروف «مما انحظل» أي امتنع عند معظم المحدثين والفقهاء المالكية وغيرهم، وحكى عياض الإجماع عليه، خلافا للشافعي ونظار أصحابه في جواز الرواية بها. وجل الناس يمنع العمل بها أيضاً، وقطع بعض محققي الشافعية بوجوب العمل بها عند حصول الثقة بخط الشيخ المذكور، وهو من باب المنقطع الذي فيه شائبة اتصال قاله النووي.

ويشترط في الاعتماد على الخط حتى يعمل به أو يفتى به أن يكون الكتاب بمقابلة ثقة على نسخة صحيحة، ويستحب تعدد النسخ المقابل عليها.

(وما به يذكر لفظ الخبر فذاك مسطور بعلم الأثر)

يعني: أن اللفظ الذي يؤدى به الخبر، من نحو حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا، مسطور ومقرر في علم الحديث، وليس من علم أصول الفقه. وقد تقدم قوله:

منتبذا عن مقصدي ما ذكرا لدى الفنون غيره محررا



كتاب الإجماع

الإجماع لغة: العزم والتصميم، والاتفاق، وهو المناسب للإجماع الذي هو من الأدلة الشرعية.

والإجماع اصطلاحا هو اتفاق مخصوص، وهو ما أشار إليه الناظم بقوله:

(وهو الاتفاق من مجتهد الامة من بعد وفاة أحمد)
(وأطلقن في العصر والمتفق عليه ....)

يعني: أن الإجماع هو اتفاق مجتهد أمة الإجابة ـ وهو مراد البيضاوي بأهل الحل والعقد ـ بعد وفاة سيدنا محمد ﷺ في أي عصر على أي أمر كان.

والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو السكوت عند القائل به.

واختلف في إجماع الأمم السابقة هل هو حجة في حقهم، لا في حقنا لنسخه ببعثة النبي ﷺ، بناء على أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا. قال الآمدي: لا فائدة للخلاف فيه.

والتقييد بقوله: (من بعد وفاة أحمد) ﷺ للاحتراز عما وقع في حياته ﷺ، إذ العبرة بقوله وفعله وتقريره، ولا عبرة بالإجماع.

وقوله: «مجتهد الأمة» مفرد مضاف، يعم الاثنين، فلا يكتب بالياء؛ ولو كتب بالياء لورد عليه أن أقل الجمع ثلاثة، فيخرج ما إذا لم يكن في العصر الواحد إلا مجتهدان، مع أن اتفاقهما حجة؛ فإن قيل: يدخل فيه المجتهد الواحد. يقال: خارج بلفظ الاتفاق، إذ أقل ما يتصور منه اثنان.

قال ولي الدين: لا بد من تقييد أهل الحل والعقد بكونهم في عصر واحد، لأن مقتضى إطلاق العبارة أن الحجة قول جميع الأمة من مبعثه ﷺ إلى قيام الساعة، وليس كذلك. نبه عليه الآمدي وابن الحاجب اهـ

وإذا لم يبق في الأمة إلا مجتهد واحد، ففي كون قوله حجة قولان، بناء على أن الواحد أمة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ﴾، أو اعتبار العدد لإشعار الإجماع بالعدد. وسيأتي مزيد عند قوله: والكل واجب إلخ.

وقوله: (وأطلقن في العصر) أي أي عصر، فلا يختص بعصر الصحابة والتابعين، بل يكفي وجوده في أي عصر، فيكون حجة على أهله وعلى من بعدهم، خلافا لمن قصره على عصر الصحابة كداود وكثير من أصحابه، وعن أحمد روايتان. قال ابن عاصم:

وليس مقصورا على الصحابه والظاهري جاعل ذا دابه

وقوله: (والمتفق عليه) بالجر عطفا على العصر، أي أنه يكون في أي أمر كان، سواء كان إثباتا أو نفيا، شرعيا كان كحل البيع، أو لغويا ككون الفاء للتعقيب، أو عقليا لا تتوقف حجيته عليه، كحدوث العالم، أو دنيويا كتدبير الجيوش.

ثم المعتبر في كل فن أهل الاجتهاد فيه وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره؛ وقال إمام الحرمين: لا أثر للإجماع في العقليات، لأن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق.

(................. .... فالإلغا لمن عم انتقي

وقيل: لا، وقيل: في الجلي　　مثل الزنا و الحج لا الخفي
وقيل: لا في كل ما التكليف　　بعلمه قد عمم اللطيف)

يعني: أن المختار إلغاء العوام في الإجماع أي عدم اعتبارهم عند مالك والمحققين، إذ لا علم عندهم حتى يعتبروا، ولإجماع الصحابة على عدم اعتبارهم، فلا عبرة بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب غير المتمكن في الاجتهاد، بخلاف الأصولي غير الحافظ للأحكام بالفعل إن تمكن من الاجتهاد، بأن كانت له ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام؛ وقيل: يعتبران، وقيل: لا، وقيل: الفقيه هو المعتبر دون الأصولي، لأنه أعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف في علم الفروع، وهو المقصود بالذات، وممارسته تؤدي إلى معرفة قواعده.

وقيل: لا تلغى العوام، فلا ينعقد الإجماع دون وفاقهم، لدخولهم تحت قوله ﷺ: «**أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[1]، وقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قاله القاضي.

قال في الأصل نقلا عن القرافي: وجوابه أن أدلة الإجماع يتعين حملها على غير العوام، لأن قول العامي بلا مستند خطأ، والخطأ لا عبرة به.

قال الشيخ السالك بن الإمام: كذا في النسخة الواقعة بيد المؤلف رحمه الله، ولعلها فيها سقم، بدليل أن قول غير العامي ما لم يكن عن سند خطأ، ولعله «وهو خطأ» أو ما في معناه، فيكون «بلا مستند» خبر «أن»،

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن «باب السواد الأعظم» (رقم: ٣٩٥٠)، وهو في سنن الترمذي في أبواب الفتن «باب ما جاء في لزوم الجماعة»، لكن بلفظ: «**إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة**». قال العجلوني: وبالجملة فالحديث مشهور المتن وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره. (كشف الخفاء رقم: ٢٩٩٩).

بدليل قول القاضي: «مع أن قولهم ليس إلا عن جهل» اهـ من التقاييد المنقولة عنه.

وقيل: يعتبرون في الجلي، أي المسائل المشهورة، مثل حرمة الزنا ووجوب الحج، دون الخفي أي دقائق الفقه، مثل مسائل البيوع، وأن لبنت الابن مع بنت الصلب السدس، وأن الأخ لا يحجب الجد؛ والمختار أن العوام ما عدا المجتهدين.

وقال الباجي: ما كلفت العامة والخاصة بمعرفته اعتبر فيه العوام؛ وأما ما كلفت بمعرفته الخاصة فقط كالبيوع ونحوها فلا تعتبر فيه العوام، وعزاه لعامة الفقهاء. فالعامي لم يكلف بمعرفة البيوع لمشقتها عليه. قال في التكميل:

وضابط المعفو من جهل عرا ما شق الاحتراز أو تعذرا

واختلف في اعتبار نفاة القياس كالظاهرية، واختار الأبياري عدم اعتبارهم واعترض بما يعلم بمراجعة الأصل.

(وذا للاحتجاج أو أن يطلقا عليه الاجماع وكل ينتقى)

يعني: أن قول القائلين باعتبار وفاق العوام في الإجماع هل هو للاحتجاج؟ وهو ظاهر كلام الأبياري منا، والفهري من الشافعية، والآمدي الحنبلي ثم الشافعي[1]، فلا ينعقد الإجماع ولا يكون حجة حتى يوافق العوام، ويؤيد هذا القول التفرقةِ بين المشهور والخفي، لأن العوام يطلعون غالبا على المشهور دون الخفي، وعليه فالخلاف معنوي.

أو قول القائلين باعتبار العوام إنما هو ليصح إطلاق أن الأمة أجمعت، لا لافتقار الاحتجاج به إليهم، فلا يقال: أجمعت الأمة، مع مخالفتهم، بل يقال: أجمع العلماء؛ وعليه فالخلاف لفظي؛ وأما على القول الراجح من عدم اعتبارهم فيقال: أجمعت الأمة، مع مخالفة العوام.

(١) ذكر انتقاله المذكور السبكي في طبقات الشافعي الكبرى (٨/٣٠٦).

وقولهم: «خلاف لفظي» يعنون به أنه لو اطلع كل واحد منهما على مراد الآخر من لفظه لوافقه.

وقوله: (وكل ينتقى) أي أن كلا من القولين اختاره بعض العلماء.

(وكل من ببدعة يكفر من أهل الاهواء فلا يعتبر)

يعني أن كل من كان من أهل الأهواء أي العقائد الزائغة التي يكفر مرتكبها، كجهم بن صفوان[1] ونحوه فلا يعتبر في الإجماع، فلا تقدح مخالفته، إذ العبرة بالمسلمين دون غيرهم، فالمراد بالأمة أمة الإجابة، لا أمة الدعوة.

ولا يثبت كفره بإجماع أهل عصره، لأنهم لا يكونون كل الأمة ما لم يكفر، ولا يكفر حتى يكونوا كل الأمة، فهو دور، ولكن يكفر بإجماع من تقدمهم أو بقاطع غير الإجماع.

أما من لا يكفر ببدعته فقيل: يعتبر، وقيل: لا، وقيل: يعتبر في حق نفسه، فلا يحرم عليه مخالفة من سواه، ولا يعتبر في حق غيره. انظر الضياء اللامع.

وجزم النووي في مجموعه بتكفير المجسمة، وأطلق في الروضة تبعا لأصلها[2] عن الجمهور أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، والمجسم من أهل القبلة، فيجري فيه الخلاف.

(والكل واجب، وقيل: لا يضر الاثنان دون من عليهما كثر)

يعني: أن الجمهور قالوا لا بد في انعقاد الإجماع من اتفاق جميع المجتهدين، فلا ينعقد مع مخالفة واحد منهم، ويعلم ذلك من إضافة مجتهد للأمة المفيدة للعموم.

---

(١) هو جهم بن صفوان المتكلم رأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال. سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٠٤).

(٢) هو شرح الوجيز لأبي القاسم الرافعي كما بيّن ذلك في مقدمتها، والروضة: هي روضة الطالبين للنووي.

قال السبكي في رفع الحاجب: لو ندر المخالف للإجماع مع كثرة المجمعين، كإجماع غير ابن عباس ﵄ على العول، وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء، لم يكن إجماعا قطعا ـ كذا بخط المصنف ـ، وفي بعض النسخ: «قطعيا»؛ لأن الأدلة لا تتناوله، فإنها مختصة بجميع المؤمنين، وليسوا عند مخالفة من ندر كل المؤمنين اهـ

وقال ابن خويزمنداد والطبري[1]: لا تضر مخالفة الواحد والاثنين دون الثلاثة، وحجتهم قوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[2]، ولأن اسم الأمة لا ينخرم بهما، ولأنه إذا كان الإجماع حجة وجب أن يكون معه من يجب عليه الانقياد له؛ ولأنه يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب.

ورد بأن السواد الأعظم إنما يفيد غلبة الظن، والمقصود القطع؛ وبأن اسم الأمة لا يصدق على بعضها إلا مجازا، وبأن المنقاد لإجماعهم من بعدهم ومن عاصرهم ممن ليس له أهلية النظر.

وقيل: تضر مخالفة من خالف إن ساغ الاجتهاد في مذهبه، بأن كان مذهب المخالف مما للاجتهاد فيه مجال، بأن لم يرد فيه نص، كقول ابن عباس بعدم العول، فإن لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته، لورود النص فيه، وهو الأحاديث في الصحيحين وغيرهما، ولا يسوغ الاجتهاد مع النص. وقيل: إن ابن عباس رجع عنه. وفيه أقوال. وكاحتجاجهم على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة ﵃ إلا أبا موسى الأشعري ﵁.

أما إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فهل يعتبر قوله إجماعا؟ الظاهر لا، لما يلزم عليه من نسبة العصمة لفرد غير النبي ﷺ، وهو محذور، وقال بعضهم: لا خلاف في أنه ليس بإجماع، وقال الغزالي: إن

---

(١) المراد به هنا الإمام محمد ابن جرير الطبري.

(٢) هذا طرف من حديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن «باب السواد الأعظم» (رقم: ٣٩٥٠).

اعتبرنا موافقة العوام فإن ساعده العوام فهو إجماع الأمة، وإن لم يلتفت إلى قولهم لم يوجد ما يتحقق به اسم الإجماع، لأنه يستدعي عددا حتى يسمى إجماعا. وأما كون قوله حجة فقد عزاه الصفي الهندي للأكثرين، واختار السبكي خلافه.

(واعتبرن مع الصحابي من تبع إن كان موجودا وإلا فامتنع)

يعني: أن التابعي الموجود حين اتفاق الصحابة متصفا بصفات الاجتهاد لا بد من اعتبار وفاقه لهم، لأنه من مجتهدي الأمة في ذلك العصر. وإلا يكن موجودا إذ ذاك متصفا بصفات الاجتهاد فلا اعتبار به، بناء على مذهب الأكثر من عدم اشتراط انقراض العصر.

وذهب قوم إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في رواية؛ والمختار ما اقتصر عليه الناظم، وقد استدلوا له بتسويغ الصحابة لمعاصريهم من التابعين الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم، كسعيد بن المسيب، وشريح القاضي[1]، والحسن البصري، ومسروق بن الأجدع[2]، وأبي وائل[3]، والشعبي[4]،

---

(١) هو شريح بن الحارث بن قيس القاضي الكوفي الفقيه، كان من المخضرمين، استقضاه عمر على الكوفة ثم علي فمن بعده، واستعفى من القضاء قبل موته بسنة من الحجاج، وعاش مائة وعشرين سنة، مات سنة: ثمان وسبعين. تذكرة الحفاظ (٤٧/١).

(٢) هو مسروق بن الأجدع الإمام أبو عائشة الهمداني الكوفى الفقيه، عن الشعبي قال: ما علمت أحد كان أطلب للعلم منه، وكان أعلم بالفتوى من شريح وكان شريح يستشيره، وكان مسروق لا يحتاج إلى شريح، وقد صلى خلف أبي بكر الصديق ﷺ. توفى سنة: ثلاث وستين. تذكرة الحفاظ (٤٠/١).

(٣) هو شقيق بن سلمة الأسدي الكوفي، شيخ الكوفة وعالمها مخضرم جليل، روى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وعائشة ﷺ، يقال أسلم في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، توفي سنة: اثنتين وثمانين. تذكرة الحفاظ (٤٨/١).

(٤) هو علامة التابعين أبو عمرو عامر بن شراحيل الهمداني الكوفى، من شعب همدان، مولده في أثناء خلافة عمر في ما قيل، كان إماما حافظا فقيها متفننا ثبتا متقنا، وكان يقول: ما كتبت سوداء في بيضاء، تذكرة الحفاظ (٦٣/١).

وسعيد بن جبير، وغيرهم. وفي جامع الأصول: سئل ابن عباس عمن نذر أن ينحر نفسه إن نجاه الله من عدوه، فقال: سلوا مسروقا، فسأله السائل، فقال له: لا تنحر نفسك، فإنك إن كنت مؤمنا قتلت نفسا مؤمنة، وإن كنت كافرا تعجلت إلى النار، واشتر كبشا فاذبحه للمساكين، فإن إسحاق خير منك، وفدي بكبش. فأخبر ابن عباس. فقال: هكذا أردت أن أفتيك. رواه رزين[١]. وسئل أيضاً عن نذر ذبح الولد فقال: اسألوا مسروقا، فلما أتاه السائل بجوابه اتبعه[٢] اهـ

وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال: تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فقال ابن عباس: عدتها أبعد الأجلين؛ وقلت أنا: عدتها أن تضع حملها؛ فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي[٣]. فسوغ ابن عباس لأبي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة. ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع إليه. قال الآمدي: وفي هذه الحجة نظر، لأنه خلاف بين الصحابة.

(ثم انقراض العصر والتواتر لغو على ما ينتحيه الأكثر)

المراد بالعصر هنا مدة حياة المجمعين، طالت أو قصرت، حتى لو ماتوا عقب الإجماع دفعة يقال انقرض العصر. قاله البرماوي.

يعني: أن انقراض عصر المجمعين بموت أهله لغو، لا يشترط في انعقاد الإجماع عند الأكثر من أهل الأصول، لتجدد الولادة كل يوم، فيتعذر الإجماع؛ ولحصول مسمى «اتفاقهم في عصر»، والأدلة السمعية

---

(١) ذكر ذلك أبو السعادات مجد الدين المبارك ابن الأثير في جامع الأصول (١١/٥٥٢) ط: مكتبة الحلواني، ورزين المذكور هو المحدث أبو الحسن رزين بن معاوية العبدري السرقسطي مؤلف جامع الصحاح، جاور بمكة وسمع من الطبري وابن أبي ذر، توفي سنة: خمس وثلاثين وخمسمائة. تذكرة الحفاظ (٤/٥٢).

(٢) لم أقف عليه في كتب الحديث، لكنه في الإحكام للآمدي (١/٢٤٠) ط: المكتب الإسلامي.

(٣) يعني أبا سلمة بن عبد الرحمن، قاله على عادة العرب، إذ ليس ابن أخيه حقيقة.

قائمة على ما تناوله التعريف، وهو يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض.

ومقابل قول الأكثر قول أحمد وسليم الرازي من الشافعية باشتراط انقراض العصر كلهم أو غالبهم، بناء على عدم اعتبار مخالفة الواحد أو الاثنين؛ فلا يعتبر على هذا القول الإجماع حتى يتحقق عدم رجوع المجمعين عنه، وذلك بوفاتهم على القول بما أجمعوا عليه. وحجة أهل هذا القول أنهم ما داموا أحياء يحتمل رجوعهم.

ورد بأن الإجماع إذا انعقد لحظة تمت به الحجة، ولا يقبل رجوع بعض المجمعين، لأنه خرق للإجماع.

ويجاب بأن من اشترط الانقراض جعله شرطا أو شطرا من مفهوم ماهية الإجماع شرعا. ومن ذلك الخلاف في جواز رجوعهم بعد الاتفاق.

قال البرماوي: والمشترطون للانقراض لا يمنعون كون الإجماع حجة قبل الانقراض، بل يقولون: يحتج به، لكن لو رجع راجع قدح، أو حدث مخالف قدح، نظيره ما يقوله ﷺ أو يفعله، حجة في حياته وإن احتمل أن يتبدل بنسخ عملا بالأصل في الموضعين، فإذا رجع بعضهم تبين أنهم كانوا على خطإ لا يقرون عليه، بخلافه ﷺ، فإن قوله وفعله حق في الحالين اهـ.

وأما تعليل امتناع الاشتراط بتجدد الولادة كل يوم إلخ فجوابه أن الولادة لا تضر، لأن المراد انقراض من حصل منهم الإجماع قبل تأهل المولود للاجتهاد، فلا يلزم تداخل العصور. قال الآمدي: الشرط انقراض عصر المجمعين عند صدور الحادثة واعتبار موافقة من أدركه، لا عصر من أدرك عصرهم اهـ.

نعم يرد على من اشترط انقراض العصر شيء آخر، وهو أنه إذا ظهر مجتهد بعد أن أجمع من قبله، وقبل أن ينقرضوا، فهل تباح له مخالفتهم، فينخرم إجماعهم، لطريان المخالف قبل استكمال شرطه، فيكون كل إجماع معرضا للإبطال، أو يمنع من مخالفتهم، فيكون قد منع من العمل بالدليل

الذي ظهر له لإجماع لا يدرى هل يستكمل شرطه أم يرجع عنه أصحابه، فيكون تاركا لمجرد الاحتمال؟

اللهم إلا أن يجاب بأن رجوعهم قليل، فحصول الإجماع مظنة الدوام عليه؛ وحدوث المجتهد فيهم قبل انقراضهم حالة نادرة.

وفي مختصر ابن عرفة الأصلي: واحتج المشترط أي مشترط انقراض العصر في الإجماع بأنه لو لم يشترط فقد يرد ثبوت خبر صحيح بخلاف قولهم، إن رجعوا إليه كان إجماعهم خطأ، وإلا كان تماديهم عليه مع ثبوت ما يناقضه خطأ؛ ورد بأن فرض ذلك محال، فإن عصمة الأمة من الإجماع على خلاف الخبر.

وبأن إجماعهم ربما كان عن اجتهاد، ولا حجر على المجتهد في تغير اجتهاده، وإلا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد، وهو ممتنع؛ ورد بأنه إنما يجوز الرجوع بالاجتهاد ما لم يصر الحكم بالاجتهاد قطعياً، بخلاف العود عن الاجتهاد الظني؛ ونحوه قول الفهري: احتج الشارط بأنه لو لم يعتبر لامتنع المجتهد من الرجوع عند تغير اجتهاده بتبين الخطإ. وأجيب بالتزامه لقيام الإجماع.

وبأنه لو لم تعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته، لأن من بقي بعده كل الأمة؛ وهو خلاف الإجماع.

ورد بأنه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب لإبطال مذهب المخالف بموته، وقال باعتبار إجماع من بقي؛ ومنهم من قال: إنما لم يبطل مذهبه ولم ينعقد الإجماع بعده، لأن من بعده ليس هو كل الأمة بالنسبة إلى هذه المسألة التي خالف فيها الميت، لأن فتواه لا تبطل بموته؛ وهو الحق اهـ.

والحاصل أن شرط الانقراض يزلزل حجية الإجماع، فلذلك ألغاه الجمهور. قال ابن عاصم مشيرا إلى هذا المعنى:

ولا وفاق من يكون بعد ... فذاك عن وجوده يصد

أي لا تعتبر جملة الأمة إلى يوم القيامة لانتفاء فائدته.

ولا يشترط بلوغ المجمعين عدد التواتر، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم.

واشترط إمام الحرمين بلوغ عدد التواتر في المجمعين، لأن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء لا يجمعون على القطع في شرعي إلا عن قاطع بلغهم في ذلك.

وحجة الأقل المشترط للتواتر أنا مكلفون بالقطع بقواعد الشريعة، فمتى قصر العدد عن التواتر لم يحصل العلم.

وأجيب بأن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب حصول العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه وشرائطه.

قال بعضهم: كأنه أراد بهذا انه إذا لم يوجد التواتر يكتفى بما دونه؛ ويرد عليه أن ما دون التواتر لا يثبت به أصل الشريعة. فالأولى في الجواب أن ما ذكرتموه إنما هو في الإجماع العام أي المعلوم من الدين بالضرورة دون غيره، لأن التواتر غير شرط إلا في الكليات وأركان الإسلام. قال ابن عاصم:

وليس شرطا فيه تعيين العدد   دليله السمع بحيثما ورد

(وهو حجة، ولكن يحظل   فيما به كالعلم دور يحصل)

يعني: أن الإجماع حجة أي على من يأتي من المجتهدين؛ وأما كونه حجة على المقلد فظاهر، لأن مقلده من المجمعين، وهو يتبعه ولو لم يكن مجمعا عليه.

ولم يخالف في حجيته إلا من لا يعتد بخلافه كالشيعة والنظام والخوارج.

واستدل الغزالي على حجية الإجماع بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تجتمع أمتي على الخطإ**»[١] من وجهين:

أحدهما: تواتر المعنى، إذ جاء بروايات كثيرة، نحو: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**[٢] **لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة**[٣]، **حتى يجيء المسيح الدجال**[٤]**يد الله مع الجماعة**[٥]**من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية**[٦]»، إلى غير ذلك، والآحاد وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به، كما في شجاعة علي وجود حاتم. وقد استحسن ابن الحاجب في المختصر هذا الاستدلال.

الثاني: تلقي الأمة لها بالقبول، فلولا أنها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها، وبامتناع تقديمه بها على القاطع. وهذا لم يستحسنه ابن الحاجب، لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الآحاد،

---

(١) قال ابن الملقن: هذا الحديث لم أره بهذا اللفظ، نعم هو مشهور بلفظ: «على ضلالة» بدل «على خطأ». انظر كتابه تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج (ص: ٥١) ط: المكتب الإسلامي.

(٢) تقدم.

(٣) أخرج هذه الرواية الحاكم في المستدرك في كتاب الفتن والملاحم (رقم: ٣٦١٧) لكن بزيادة «ظاهرين».

(٤) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الجهاد «باب في دوام الجهاد» (رقم: ٢٤٨٤)، ولفظه: «**لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال**».

(٥) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن «باب ما جاء في لزوم الجماعة» (رقم: ٢١٦٦).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الفتن «باب قول النبي ﷺ: «**سترون بعدي أمورا تنكرونها**» (رقم: ٧٠٥٤) بلفظ: «**فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية**»، ونحوه لمسلم في كتاب الإمارة «باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال.. إلخ» (رقم: ٤٧٩٠).

فلا يصح إسناد الإجماع إليها. لكن قال ابن السبكي في رفع الحاجب: ولقائل أن يقول: تلقي الأمة للخبر بالقبول وإن لم يخرجه عن الآحاد، فلا يلزم أن يكون مظنونا؛ لأن خبر الواحد قد تعضده قرينة تصيره مقطوعا به، وجاز أن تكون القرينة هي تلقيهم بالقبول، فيستدل به على الإجماع اهـ.

لكن يمنع الاحتجاج به في كل عقلي يحصل الدور فيه إذا احتج عليه بالإجماع، بأن تتوقف صحة الإجماع عليه، كعلم الصانع وقدرته، والرسالة والنبوءة، لأن كون الإجماع حجة فرع عما ذكر، فلو ثبتت بالإجماع لزم الدور. وهذا قول المتكلمين.

أما ما لا تتوقف صحة الإجماع عليه، كخلق الأفعال، والرؤية في الآخرة، وحدوث العالم، فيصح الاحتجاج بالإجماع عليه على الصحيح.

ويحتج بالإجماع في الأمور الدينية كوجوب الصلاة، والدنيوية كتدبير الحروب على الراجح، وقيل: لا يحتج به في الدنيويات، لأنه لا يكون أقوى من صريح قول رسول الله ﷺ فيها، كما في تأبير النخيل، فقد قال: «**أنتم أعلم بأمرِ دنياكم**»[1]، ولمراجعة الصحابة له في بعض ذلك كمنزل الجيش يوم بدر.

وأجيب بأن المراجعة وقعت في اجتهاد قبل استقراره، فاستقر على الصواب؛ وأما أمرهم بترك تلقيح النخل فإنه أمر بترك التعلق بالأسباب، فتركوا تذكيره وفي قلوبهم تعلق بالأسباب من جهة اعتقادهم أنه لا يصح إلا بذلك لما ألفوه من العادة، لا من جهة النظر إلى مشيئة الله تعالى اهـ.

(وما إلى الكوفة منه ينتمي و الخلفاء الراشدين فاعلم)

أي أنه يمتنع التمسك والاحتجاج بإجماع أهل الكوفة، وكذا بإجماع

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه مسلم في كتاب الفضائل «باب وجوب امتثال ما قاله شرعا. .إلخ» (رقم: ٦١٢٨).

أهل الكوفة والبصرة معا، لأنهم بعض من الأمة.

وقال به قوم، لكثرة من سكنهما من الصحابة. لأن إجماع من ذكر فيهما إجماع الصحابة، لأنهم كانوا بالحرمين وانتشروا إلى المصرين.

وأجيب بالمنع؛ وعلى تقدير التسليم ففيه تخصيص الدعوى ببعض الصحابة.

وكذا لا يعتبر إجماع الخلفاء الأربعة، خلافا لأحمد، لقوله ﷺ: «**عليكم بستني وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[(١)]، وأجيب بأنه محمول على اتباع السنة والكتاب، لا على اتفاق من ذكر، لأنهم بعض الأمة. وقال ابن العربي في العارضة: واختصاص الخلفاء الأربعة بالخلفاء الراشدين اصطلاح حادث، فلا تختص بهم اهـ.

قال البرماوي: المراد بهم الخلفاء الأربعة، لقوله ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون ثم تكون ملكا عضوضا**»[(٢)] اهـ.

ولأنهم خالفهم بعض الصحابة، كابن عباس في ربا الفضل، وابن مسعود في حمل الناس على مصحف واحد، وزيد في ميراث الجدات؛ كل ذلك دليل على أنه ليس له حكم الإجماع. نعم يكون قولهم أرجح من قول غيرهم، لأنهم أعلم بالسنة وأعنى بالمصالح لما تولوا أمورها وأعرف بها.

(وأوجبن حجية للمدني فيما على التوقيف أمره بني ❊ وقيل مطلقا ....)

---

(١) قال ابن حجر في التلخيص الحبير: رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث العرباض بن سارية، ونقل عن ابن عبد البر قوله: قد استقصيت في تصحيح هذا الحديث بعض الاستقصاء. (٤/٤٦١ ـ ٤٦٢) دار الكتب العلمية.

(٢) قال ابن حجر: أخرجه أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره من حديث سفينة عن النبي ﷺ. فتح الباري (٨/٧٧).



يعني: أن إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فيما لا مجال فيه للرأي، لأن خلفهم ينقل عن سلفهم، فيخرج الخبر عن حيز الظن إلى حيز اليقين، ولقوله ﷺ: «**المدينة كالكير تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد**»(١)، ولأنهم أعرف بالوحي والمراد منه، لأن مسكنهم محل نزوله، ولهذا كان العلماء يرجحون الأحاديث الحجازية على العراقية، حتى قال بعضهم: إذا جاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه.

مثاله: احتجاجهم بإجماعهم في الأذان والإقامة والمد والصاع وترك الجهر بالبسملة في الفرض وترك إخراج الزكاة في الخضراوات. انظر أوائل ترتيب المدارك للقاضي عياض.

وقال بعض المالكية: إن إجماعهم حجة مطلقا، أي ولو كان فيما للاجتهاد فيه مجال، وهذا مثل قوله: وما ينافي نقل طيبة، إلخ.

قال ابن رشد في البيان والتحصيل: قياس قول مالك في الطلاق إلى أجل في أن ذلك لا يجوز، على ما نهى النبي ﷺ عنه من نكاح المتعة، صحيح، لاتفاق المعنى في ذلك. واستدلاله على صحة ذلك بأنه الذي عليه أهل المدينة، دليل على أن إجماعهم عنده حجة فيما طريقه الاجتهاد، وأن اجتهادهم مقدم على اجتهاد غيرهم، والذي عليه أهل التحقيق، أن إجماعهم إنما يكون حجة فيما طريقه التوقيف، أو أن يكون الغالب منه أنه عن توقيف، كإسقاط زكاة الخضراوات؛ لأنه معلوم أنها كانت في وقت النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولم ينقل أنه أخذ منها الزكاة، فلما أجمع أهل المدينة على ذلك، وجب أن يعمل بما أجمعوا عليه من ذلك، وإن خالفهم فيه غيرهم اهـ.

---

(١) أخرج طرفه الأول البخاري في كتاب فضائل المدينة «باب المدينة تنفي الخبث» (رقم: ١٨٨٣) مع زيادة: «**وتنصع طيِّبَها**»، ونحوه لمسلم في كتاب الحج «باب المدينة تنفي خبثها» (رقم: ٣٣٥٥)، أما طرفه الثاني فقد أخرجه البخاري أيضاً في «باب فضل المدينة وأنها تنفي الناس» (رقم: ١٨٧١)، ومسلم في نفس الباب السابق عنه (رقم: ٣٣٥٣)، وقبله فيهما: «**وهي المدينة تنفي الناس**».

وقد اختصره ابن عرفة في مختصريه: الأصلي والفرعي.

والأكثر على أن إجماعهم ليس بحجة مطلقا، لجواز صدور الخطإ منهم، لأنهم بعض الأمة. وحديث: «**المدينة كالكير**» يدل على فضلها وبركتها، لا على عصمة أهلها. وفيه بحث طويل بين المالكية وغيرهم.

وقيل: إنه ليس بحجة، لكنه يرجح على اجتهاد غيرهم. قال ابن عاصم:

ومالك تقديمه على الخبر   إجماع أهل طيبة قد اشتهر
وهو مع الخلاف والوفاق   من أوجه الترجيح باتفاق

يعني: أنه مرجح، سواء قلنا: إنه حجة أم لا.

قال في مفتاح الوصول: مثاله احتجاج أصحابنا بإجماعهم في الأذان ونحوه من المنقولات المستمرة، أي فيما طريقه نقل الكافة عن الكافة عن زمن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك.

قال ولي الدين في التحرير: وإجماعهم على القول به قيده ابن الحاجب بإجماع الصحابة والتابعين من أهلها دون من بعدهم، ولا بد منه. وقيده بعضهم بالصحابة فقط اهـ

(........ وما قد أجمعا   عليه أهل البيت مما منعا)

أهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ. يعني أن إجماع أهل البيت من الإجماعات التي يمنع عند مالك الاحتجاج بها، وهو مذهب الجمهور، خلافا للشيعة، وحكي عنهم أن قول علي كرم الله وجهه وحده حجة. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾، الآية. والخطأ رجس. وأجيب بأن الرجس العذاب، وقيل: الإثم، وقيل: كل مستقذر، فالخطأ ليس برجس.

وقد تقدم لنا أنهم ينكرون حجية الإجماع، فكيف يقولون بإجماع هؤلاء؟ وأجيب بأنهم إنما أنكروا حجيته على تفسيره السابق لا مطلقا.

(وما عرى منه على السني من الأمارة أو القطعي)

«ما» عطف على نائب منع من غير فاصل، قال ابن مالك:

وإن على ضمير رفع متصلْ عطفت فافصل بالضمير المنفصلْ
أو فاصلٍ مَّا وبلا فصل يَرِدْ في النظم فاشيا وضعفَه اعْتَقِدْ

كقوله:

قلت إذ أقبلت وزهر تهادى كنعاج الفلا تعسفن رملا

يعني: أنه يمنع ما عرى منه أي الإجماع من الاستناد إلى أمارة، أو دليل قطعي، إذ لا بد لحجيته والتمسك به من مستند، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى، لأنه يقتضي الفحص عن شيء هو المستند، سواء كان قياسا أو دليلا ظنيا أو قطعيا. والجمهور على جواز استنادهم للقياس، كإجماعهم على إمامة أبي بكر قياسا على إمامة الصلاة، وتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وإراقة الدبس إذا وقعت فيه فأرة وماتت قياسا على السمن، وكإجماعهم في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد، قال علي: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى[1]، فأرى عليه حد فرية المفتري. وخالف الظاهرية في الاستناد إلى القياس.

أما استنادهم إلى الأمارة فحجته أنها تفيد الظن، فأمكن اشتراك الجميع في ذلك الظن.

وقيل: لا يستند إلا إلى دليل قطعي، لأن الظنون تتفاوت، فلا يحصل فيها اتفاق، والدليل القاطع لا اختلاف فيه.

---

(١) الأثر أخرجه مالك في الموطإ في كتاب الأشربة «باب الحد في الخمر» (رقم: ١٥٣٠).

ورد بأن الدليل قد تتطرق إليه الشبهات، ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من العقليات القطعيات.

ومقابل قوله: «على السني» قول بعضهم: إنه يجوز الإجماع من غير مستند، بأن يلهموا الاتفاق على الصواب، فقالوا: يجوز عن توفيق دون توقيف. قال القرافي: وهو أمر جائز عقلا غير أنه يحتاج إلى دليل سمعي. والقائلون به يقولون دليله: «**أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[١].

ورد بأن فتياهم من غير مستند اتباع للهوى، وهو خطأ؛ وبعضهم قال: إن الخلاف إنما هو هل يمكن إجماعهم بلا مستند أم لا؟. أما بعد فرض انعقاده فحجة لا يمكن ردها.

(وخرقه، فامنع لقول زائد ... إذ لم يكن ذاك سوى معاند)
وقيل: إن خرق، والتفصيل ... إحداثه منعه الدليل)

خرقه بالرفع معطوف على نائب فاعل منع؛ أي منع خرق الإجماع بالمخالفة له، إن كان مستنده نصا اتفاقا أو اجتهادا على الصحيح؛ وهذا في القطعي، وكذا في الظني بغير دليل راجح عليه.

قال إمام الحرمين في البرهان: والدليل على كونه حجة أنا وجدنا أهل العصور الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر، فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحادة والعقوق، ولا يعدون ذلك أمرا هينا، بل يرون الاجتراء على مخالفة العلماء ضلالا بينا اهـ.

وإذا كان خرق الإجماع حراما فامنع إحداث قول زائد في مسألة اختلف فيها أهل عصر على قولين، كالحلية والحرمة مثلا، لأن من قال بالحلية فقد نفى الحرمة وبقية الأحكام، والقائل بالحلية كذلك، فانتفاء ما سوى الحل والحرمة مجمع عليه، وهذا قول الأكثر ومعظم المحققين

(١) تقدم.

واختيار الأبياري؛ فعند هؤلاء لا يكون إحداث القول الزائد إلا خارقا. وإلى هذا الإشارة بقول الناظم: إذ لم يكن ذاك سوى معاند. والفاء في قوله: «فامنع» فصيحة.

قال ابن عاصم:

وحيثما لأهل عصر قد خلا ... في الحكم قولان لهم فما علا

فلا يجيز غير أهل الظاهر ... إحداث قول ثالث لآخر

قال ولي الدين: صورة المسألة أن يتكلم جميع المجتهدين في عصر في مسألة، ويختلفوا فيها على قولين. أما مجرد نقل قولين عن أهل عصر فإنه لا يمنع من قول ثالث، لجواز صدور القولين من بعض المجتهدين لا جميعهم. صرح به الغزالي وغيره، وهو ظاهر اهـ

قال ابن عرفة في أصليه: قلت: الحق أن الإجماع المدعى كون القول الثالث خلافه ليس مصرحا به، بل مخرجا من اتفاق القولين على تخطئة ما سواهما؛ فهو على الخلاف المعلوم في كون لازم المذهب يعد مذهبا.

وقد فصل ابن الحاجب والفخر الرازي والآمدي في القول الزائد بين أن يخرق أي يرفع ما اتفق عليه أهل العصر، فيمنع، أو لا يرفعه فلا يمنع، فالأول مثل القول بأن الأخ يسقط الجد، فإن الصحابة اختلفوا بين مسقط للأخ بالجد، وقائل بالمشاركة، فإسقاط الجد بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيبا، وهو قول حكاه ابن حزم؛ فإحداث مثل هذا القول الزائد لا يجوز.

ومن أمثلة الخارق أيضاً وجوب النية في الطهارة وضوء وغسلا وتيمما، قيل: تعتبر في الجميع، وقيل: تعتبر في التيمم خاصة كما قاله الحنفية؛ فالقول بأنها لا تعتبر في جميعها يرفع ما اتفق عليه الفريقان من اعتبارها في التيمم اهـ

هكذا قالوا، لكن فيه أنه قيل بعدم وجوب النية في التيمم خارج

المذاهب الأربعة، وهو قول الأوزاعي، وعليه لا يكون قولاً ثالثا؛ وعلى هذا فهو خارق لاتفاق الأربعة لا للإجماع.

وأما الزائد غير الخارق فجائز، ومثله حلولو بقول بعضهم: يجوز فسخ النكاح بالعيوب الأربعة؛ وقال بعضهم: لا يفسخ بها؛ فالقول بالفسخ بالبعض ثالث، وليس برافع ما اتفقا عليه، بل وافق في كل صورة مذهبا.

ويمثل له أيضاً بالخلاف في سباع الوحش، قيل: كلها حرام، وقيل: كلها حلال، والقول: إن بعضها حرام وبعضها حلال غير مخالف لما اتفق عليه الفريقان، لأن القول الثالث موافق لكل من القولين في وجه مخالف له في وجه.

وكما لو قال بعض أهل العصر: الجارية الثيب إذا وطئها المشتري، ثم وجد بها عيبا، يمنع الرد؛ وقال بعضهم: يرد مع العقر[1]؛ فالقول بالرد مجانا ثالث الأقوال.

وقوله: (والتفصيل إحداثه منعه الدليل) يعني أن التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل العصر حرام، لما فيه من خرق الإجماع، لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين المتوعد عليه بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ونحوها، وعلى هذا القول لا بد أن يكون خارقا.

وقيل: قد يكون غير خارق، فإن خرق منع، وإلا فلا؛ فيلزم الخرق إن صرح أهل العصر بعدم الفرق بينهما، أو تتحد علة حكمهما، لاقتضاء اتحاد العلة عدم الفرق، كتوريث العمة والخالة، فمن أهل العلم من لا يورثهما، ومنهم من يورثهما، فلو فصل مفصل فورث العمة دون الخالة أو العكس كان خارقا للإجماع على عدم الفرق بينهما، سواء قيل بتوريثهما أم

---

(١) العقر بالضم: دية الفرج المغصوب، وقال أبو عبيدة: عقر المرأة: ثواب تثابه المرأة من نكاحها. وقيل: هو صداق المرأة، وقال الجوهري: هو مهر المرأة إذا وطئت على شبهة فسماه مهرا. وفي الحديث: فأعطاهم عقرها. قال ابن الأثير: هو بالضم ما تعطاه المرأة على وطء الشبهة، وأصله أن واطئ البكر يعقرها إذا افتضهاا هـ من التاج.

لا، لاتحاد العلة فيهما، وهي كونهما من ذوي الأرحام.

قال الشوشاوي في رفع النقاب: وأما إن اختلفت العلة كأن يقول بعضهم: لا أورث العمة لبعدها من الأب؛ ويقول البعض الآخر: لا أورث الخالة لإدلائها بالأم، فإن الفصل يجوز، لأن اختلاف المدرك يسوغ ذلك؛ لأنه إذا قال: أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب، ولا أورث الخالة لإدلائها بالأم، وجهة الأنوثة ضعيفة، فهذا قال بالتوريث في العمة، وقد قال به بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع، وقال بعدم التوريث في الخالة، وقد قال به بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع؛ وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأمة، وبإلغاء ما ألغاه من العلة بعض الأمة، فلم يخرق الإجماع اهـ.

والمراد بالعمة ـ كما قال ابن عاشور ـ أخت الأب لأمه، ليصح كونها من ذوي الأرحام، كما هو موضوع المثال اهـ.

ولينظر مع قول القرافي في الذخيرة: ذوو الأرحام قال ابن يونس: هم من ليسوا عصبة ولا ذوي فرض، ثم ذكر منهم العمة من أي جهة كانت اهـ.

ومثال ما لم يخرق فيه التفصيل الإجماع، فلا يمنع، قول مالك والشافعي بوجوب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح، مع أنه قيل بوجوبها فيهما، وبعدمها فيهما.

وقيل: خارقان مطلقا من غير تقييد بحالة دون أخرى، لأن الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما، وعدم التفصيل بين مسألتين يستلزم الاتفاق على امتناعه.

وأجيب بمنع الاستلزام فيهما، إذ لا يخفى أن عدم القول بالشيء ليس قولا بعدم ذلك الشيء اهـ.

والفرق بين التفصيل وإحداث قول زائد هو أن متعلق الأقوال في مسألة إحداث القول واحد، ومتعلق التفصيل متعدد، وهذا هو المشهور

خلافا لمن زعم أنهما واحد، كولي الدين وابن الحاجب.

(وردةَ الأمـة لا الـجـهـلَ لـمـا عـدم تـكـلـيـف بـه قـد عـلـمـا)

يعني: أن الدليل السمعي منع ارتداد الأمة كلها في عصر، والدليل السمعي هو قوله ﷺ: «**أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[1]، وقوله: «**لا تزال طائفة من أمتي**» الحديث[2]، وقيل يجوز شرعا كما يجوز عقلا، لانتفاء صدق الأمة عليهم حينئذٍ، ويرده «**لا تزال طائفة**».

قوله: (لا الجهل إلخ) أي لا يمنع الدليل السمعي إجماعهم على جهل ما لم تكلف بمعرفته، كالتفضيل بين عمار وحذيفة، وقيل يمتنع وإلا كان الجهل لها سبيلا، فيجب اتباعها فيه. وأجيب بأن السبيل ما يختاره الشخص من قول أو فعل، وعدم العلم ليس شيئا من ذلك، لكن لا تتفق على جهل ما كلفت بمعرفته اتفاقا.

(ولا يـعـارض لـه دلـيـل ويـظـهـر الـدلـيـل والـتـأويـل)

يعني: أن الإجماع القطعي بخلاف السكوتي لا يعارضه دليل معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا، لأن الدليل المفروض معارضته إن كان قطعيا استحالت المعارضة، إذ لا معارضة بين قطعيين، وإن كان ظنيا فلا معارضة، إذ الظني لا يعارض القطعي.

لكن يجوز إظهار دليل لم يطلع عليه المجمعون، أو استنباط علة للحكم لم يطلعوا عليها، أو تأويل حكم يخالف ظاهره الإجماع، ليكون

---

(١) تقدم.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة «باب قول النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون وهم أهل العلم**» (رقم: ٧٣١١) وتمامه عنده: «**ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون**»، ومسلم في كتاب الإمارة «باب قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم**» (رقم: ٤٩٥٠) وتمامه عنده: «**ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك**».

بذلك التأويل موافقا للإجماع، فإظهار الدليل أو التأويل كما لو فرضنا أن المجمعين على منع وطء الأخت من الرضاع بالملك لم يتعرضوا للمستند، أو تأويل النص المقتضي بظاهره مخالفة الإجماع، فلمن بعدهم أن يقول دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾، وله أن يؤول قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ المقتضي للإباحة، لشموله للأخت من الرضاع بأن هذا العموم مؤول، أي محمول على ما لم يخرجه دليل، أما ما أخرجه دليل كالأخت من الرضاعة وموطوءة الأب فليس بمراد؛ وكذلك يجوز إحداث دليل غير الدليل الذي ذكره المجمعون، أو إظهار تأويل آخر ليوافق، أو علة غير التي عللوا بها بناء على جواز التعدد.

ومحل هذا إن لم يقولوا: لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكرناه، وإلا منع. وقيل: لا يجوز مطلقا، ورد بأنه ليس فيه خرق، وإنما هو تعرض لما لم يتعرضوا له، ولم يزل العلماء على هذا.

(وقدمنه على ما خالفا إن كان بالقطع يرى متصفا)

يعني: أنه يجب تقديم الإجماع على ما خالفه من كتاب وسنة وقياس إن كان الإجماع قطعيا، لأن الكتاب يقبل النسخ والتأويل، ومثله السنة، ولأن قطعية المتن لا تستلزم قطعية الدلالة؛ والقياس يحتمل قيام المعارض وفوات شرط من شروطه. وقد أشار الناظم إلى تفسير الإجماع القطعي بقوله:

(وهو المشاهد أو المنقول بعدد التواتر المقول)

يعني: أن الإجماع القطعي المعصوم الذي لا يقبل الاحتمال هو الإجماع النطقي المشاهد، أو المنقول عن المجمعين بعدد التواتر في جميع طبقات السند.

والإجماع المشاهد هو الذي لا واسطة بينك وبين المجمعين فيه، كما لو فرض أن جميع المجتهدين في عصر من الأعصار اجتمعوا وأنت حاضر، وشاهدتهم اتفقوا كلهم على أمر.

قال في الأصل: وهذا كالمتعذر في القرن الثالث عشر، وإن كانت الأرض لا تخلو من قائم مجتهد اهـ.

قال إمام الحرمين في البرهان: ومن ظن أن تصوير الإجماع وقوعا في زماننا هذا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين، فليس على بصيرة من أمره؛ نعم معظم مسائل الإجماع جرت من صحب رسول الله ﷺ الأكرمين، وهم مجتمعون أو متقاربون اهـ.

ونقل الآمدي عن أحمد أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب. قال في التحصيل: والإنصاف أنه لا يعلم حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة حيث كانوا قليلين تمكن معرفتهم اهـ. ونقله ابن عرفة.

وقولنا: (النطقي) احتراز من السكوتي، فإنه ظني؛ وقولنا: (المنقول بعدد التواتر) احتراز مما نقل آحادا، فإنه غير قطعي وإن كان حجة؛ وقيل: ليس بحجة، لأن الإجماع قطعي، فلا يثبت بخبر الآحاد. قال ابن عاصم:

وإنما الخلاف فيه باد إذا أتى عن خبر الآحاد

والإجماع الظني يقدم عليه الكتاب.

قال ابن عاشور: ضعف طريق ثبوت الشيء يتنزل منزلة ضعفه في ذاته، لأنه ضعف في وجوده، فالإجماع المروي آحادا ليس له حجية الإجماع، حتى تمنع مخالفته، لأن شرط منع المخالفة تحقق أنهم أجمعوا، بل يكون حجة في الجملة لترجيح المتعارضات ونحو ذلك، وقولهم: إن الظن معتبر في الأحكام، جوابه أنه ترخص فيه في الاجتهاديات، لأن وراءه أعمالا من قياس وتتبع مقصد الشريعة، وهي طرق لتقويته، ولأنه قد يرجع عنه المجتهد ومن ينبهه إلى خطئه فيه غيره، فلذلك عمل به، وجاز قبول خبر الواحد في الأحكام الفرعية، أما نقل الإجماع فهو أشد، لأن اعتباره يقطع كل عمل بخلافه، على أنه إثبات أمر من أصول الاجتهاد، ومثله لا يثبت بالآحاد. هذا مناط الفرق الذي ينظر إليه أكثر الناس، وقد اعترف ابن الحاجب والعضد بذلك، فقال ابن

الحاجب: والمعترض مستظهر من الجانبين. وتكلف العضد لرد حجج الجمهور، وقول الإمام: «غير أنا لا نكفر مخالفه» تنبيه على أنه ليس من المعلوم ضرورة ما دام منقولا آحادا اهـ.

وقد تردد الأئمة في الأدلة الدالة على عصمة الأمة من الخطإ في القول والفتيا هل تدل على عصمتهم في الفعل أو لا؟، فالإمام الرازي على الأول، والقاضي على الثاني، قال الأبياري: المختار عصمتهم في الفعل، لكن الدلالة على ذلك ظنية.

(وفي انقسامها لقسمين وكل في قوله مخط تردد نقل)

الضمير في (انقسامها) لأمة الإجابة. يعني أنه نقل عن الأصوليين خلاف بالمنع والجواز في انقسام الأمة إلى فرقتين في كل من مسألتين متشابهتين، كل من الفريقين مخطئ في مسألة من المسألتين.

ومثار الخلاف هل أخطأت الأمة نظرا إلى ما في مجموع المسألتين؟ فيمتنع الانقسام إلى ما ذكر، لانتفاء الخطإ عنها بالأدلة، وعليه الأكثر، أو لم يخطئ إلا بعضها نظرا إلى كل مسألة على حدتها، فلا يمتنع. قال المحلي: وهو الأقرب، ورجحه الآمدي.

ومحل الخلاف في مسألة واحدة ذات وجهين، وهو معنى قولهم: مسألتين متشابهتين، نحو المانع من الميراث، غير أنه ينقسم إلى قسمين: رق وقتل، فيقول بعضهم القاتل يرث دون العبد، وبعضهم بالعكس، فيخطئ الأول في الأول دون الثاني، ويخطئ الثاني في الثاني دون الأول، فيكون الفريقان من الأمة أخطآ في قسمين لشيء واحد، فمن لاحظ اجتماع الخطإ في شيء واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع، ومن لاحظ تنوع الأقسام وتعددها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك، فإنه في شيئين من نوع.

وكاتفاق بعض الأمة على وجوب الترتيب في الوضوء وعدم وجوبه في قضاء الفوائت، واتفاق بعضها على عكس ذلك.

أما اتفاقهم على خطإ في المسألة الواحدة من وجه واحد فلا يجوز

إجماعا؛ واتفاقهم على الخطإ في مسألتين متباينتين مطلقا يجوز إجماعا، كخطإ المالكية والشافعية في مسألة من الجنايات، والحنفية والحنابلة في مسألة من العبادات، فالمسألة لها ثلاث صور.

وجعل من سكت مثل من أقر فيه خلاف بينهم قد اشتهر

يعني: أن أهل المذهب اختلفوا في السكوت هل كالإقرار أم لا؟، وربما قالوا: هل يعد رضا؟، قال في الأصل: عبارتان معناهما واحد، لكن ابن رشد جعل الخلاف في السكوت هل يعد إذنا؟، وحكى الاتفاق على أنه لا يعد رضا، إذ يسكت الإنسان غير راض.

قال الونشريسي في إيضاح المسالك[1]: قال ابن رشد في كتاب الدعوى والصلح: لا اختلاف في أن السكوت لا يعد رضا، إذ قد يسكت الإنسان عن إنكار الفعل وهو لا يرضاه، واختلف في السكوت هل يعد إذنا في الشيء وإقرارا به أم لا؟ على قولين اهـ.

قال الزقاق في المنهج:

.... وهل كمن أقر ساكت، وقد نقل
سليل رشد نفي كونه رضا واختلفوا هل هو إذن؟ وارتضى
نعم بكر لا بغير للأثر

الإجماع السكوتي:

(فالاحتجاج بالسكوتي نمى تفريعه عليه من تقدما)

---

(١) يعني كتابه في قواعد الفقه، وهو الوالد أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي صاحب المعيار، العالم العلامة حامل لواء المذهب على رأس المائة التاسعة، توفي عام: أربعة عشر وتسعمائة نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٨٧) **أما الولد فهو**: عبد الواحد، له نظم كثير في مسائل، وله نظم قواعد أبيه إيضاح المسالك نظما مستوفيا، وزادها قواعد بأمثلتها، توفي مقتولا في سنة: خمس وخمسين وتسعمائة نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ١٨٨).

يعني: أن من تقدم من أهل الأصول ذكروا تفريع الخلاف في الإجماع السكوتي على الخلاف في السكوت هل يعد رضا أو لا؟.

فإذا حكم بعض الأمة وسكت الباقون فعند الشافعي والإمام والقاضي ليس بحجة ولا إجماع، وقال الشافعي: لا ينسب لساكت قول، وعند الجبائي إجماع وحجة بعد انقراض العصر، وعند أبي هاشم حجة لا إجماع، وعند أبي علي بن أبي هريرة إن كان القائل حاكما لم يكن إجماعا ولا حجة، وإن كان غيره فهو إجماع وحجة. وانظر حجج الأقوال في الأصل.

ولم يعز القرافي قولا من تلك الأقوال للمالكية كما نبه عليه في الأصل، قال: والخلاف في ذلك معروف في المذهب، وقد ذكر حلولو أن كونه ليس بحجة ولا إجماع هو اختيار القاضي الباقلاني منا اهـ منه.

وقد قال الباجي في إحكام الفصول: إنه حجة عند أكثر المالكية.

قال ابن عرفة بعد ذكر قول ابن أبي هريرة في الفرق بين الحكم والفتيا: قلت: الأظهر إن كان الحكم جليا فهو إجماع، وإن كان دقيقا فليس بحجة؛ وإن كان بينهما فحجة فقط اهـ من أصليه.

(وهو بفقد السخط و الضد حري مع مضي مهلة للنظر)

يعني: أن محل النزاع في الإجماع السكوتي إنما هو إذا فقد ما يدل على السخط والإنكار لقول المتكلمين، وإلا لم يكن إجماعا اتفاقا. وكذلك إذا ظهر منه ما يدل على الضد، وهو الرضا، وإلا كان إجماعا اتفاقا، ولا بد أن تمضي مهلة أي مدة يمكن فيها نظر الناظرين الساكتين في المسألة، وإلا فليس بإجماع اتفاقا، ولا بد من بلوغ القول لكل من الساكتين، وأن تكون المسألة تكليفية.

وهذا كله قبل استقرار المذاهب، أما بعده فلا يدل السكوت على الموافقة.

قال ابن عاشور: والأولى أن يقصر الاحتجاج به على صدر الأمة

الذين عرف من حالهم عدم السكوت على الباطل، ويخص أيضاً بغير المسائل التي كانوا يرون السكوت فيها أسلم من الكلام، نحو مسائل الخلافة، لأنهم يخشون تفريق كلمة المسلمين كما قال عبد الله بن عمر اهـ

ما يكفر بجحده من الإجماعات:

ولا يكفر الذي قد اتبع — إنكار الإجماع وبيس ما ابتدع)

يعني: أنه لا يكفر من اتبع واعتقد كون الإجماع ليس حجة، لكن ذلك بدعة شنيعة وهفوة فظيعة، وإنما لم يكفر لأنه لم تثبت عنده الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع، فلم يتحقق منه كفر، لأنه لم يكذب صاحب الشريعة، فلو جحد بعد ثبوتها عنده كان مكذبا، والمكذب كافر ولهذا قال:

(والكافر الجاحد ما قد أجمعا — عليه مما علمه قد وقعا
عن الضروري من الديني — ....)

يعني: أنهم كفروا إجماعا بجحد الحكم المجمع عليه المعلوم أي المقطوع كونه من الدين ضرورة، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، واعتقاد التوحيد، وتحريم الخمر، والزنا، وحلية البيع. وقيده عياض وابن عرفة بغير حديث عهد بالإسلام، بخلاف المجمع عليه من غير الديني كوجود بغداد.

والمعلوم من الدين بالضرورة هو ما يعلمه الخواص والعوام، ولا يؤخذ منه استقلال العقل بالإدراك دون الدليل، لأن أحكام الشرع عند أهل السنة لا تعرف إلا بدليل سمعي، فقد تقدم قوله:

والحكم ما به يجيء الشَّرْع

لكن لما اشترك الخواص والعوام في معرفته مع عدم قبول التشكيك صار شبيها بالمعلوم ضرورة، وإنما كفر المنكر لما علم من الدين

بالضرورة، لأن إنكاره مستلزم تكذيب صاحب الشرع؛ فليس التكفير بإنكاره لأنه مجمع عليه، بل لأن سنده القطعي يصيره كمباشرة السماع منه ﷺ.

(.................. ومثله المشهور في القوي
إن كان منصوصا وفي الغير اختلف إن قدم العهد بالاسلام السلف)

يعني: أنه يكفر بإنكار الحكم المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص في الكتاب أو السنة، ومثله المحلي بحلية البيع، وجعله حلولو من القسم الأول، واستظهره الناظم في الأصل؛ وقيل: لا يكفر لجواز أن يخفى عليه، ولأن المتكلمين من أهل السنة عرفوا الكفر بأنه إنكار ما علم من الدين بالضرورة، والإيمان بالتصديق بما علم منه بالضرورة، ولا واسطة عندهم بين الإيمان والكفر.

أما المجمع عليه المشهور غير المنصوص فقد اختلف علماء السلف هل يكفر من أنكره؟ فقيل: يكفر لشهرته، وقيل: لا، لجواز أن يخفى عليه، ومثل له بعضهم بإباحة القراض، فإنها مجمع عليها مشهورة، ولم يثبت فيها نص صحيح.

وأما الخفي المجمع عليه فلا يكفر جاحده، كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة، ولو كان منصوصا عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب تكملة للثلثين، فإنه قضى به رسول الله ﷺ كما رواه البخاري[1].

وكل هذا في قديم العهد بالإسلام، أما حديث العهد بالإسلام فلا يكفر إذا أنكر المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فضلا عن غيره.

قال ابن عاشور: يطلق الإجماع على ثلاثة أمور:

الأول: اتفاق المسلمين جيلا بعد جيل على إسناد قول أو فعل أو هيئة إلى النبي ﷺ، على أنها بيان مجمل، أو تشريع مؤصل، مثل صفة

---

(١) أخرجه البخاري في «باب ميراث ابنة الابن مع بنت» (رقم: ٦٧٣٦).

الصلاة وأوقاتها، وكيفية الحج، وألفاظ القرآن وسوره، وهذا أصل عظيم في الدين، به فسرت المجملات، وأولت الظواهر، وأسست أصول الشريعة، وهو المعبر عنه بالمعلوم من الدين بالضرورة، وبالمتواتر من الدين، وبالإجماع العام، وهو الذي يكفر جاحده، وهو الذي اقتصر عليه إمام الحرمين في البرهان كما نقل عنه القرافي في شرح التنقيح عند ذكر طريقة احتجاجه للإجماع، وهو الذي اعتبر فيه القاضي إجماع العوام أي غير المجتهدين، واعتبر غيره عدد التواتر، ولا شك أنه الذي عناه ابن برهان والصيرفي وأبو زيد الدبوسي[١] وشمس الأئمة[٢]، فقالوا: إنه مقدم على الأدلة كلها، ولا إخال مسلما ينكر هذا النوع، إلا إذا كان يستر إلحاده بكلمة الإسلام.

الثاني: اتفاق مجتهدي عصر من عصور الإسلام على حكم لدليل عينوه، واتفقوا على العمل بمقتضاه من نص أو قياس أو مصلحة، وهو الذي اختلف فيه الاختلاف المشهور، فأنكره جماعة، منهم الإمام أحمد بن حنبل وداود، وقال جماعة: هو حجة ظنية، منهم الآمدي والإمام، وهو المفهوم من كلام إمام الحرمين، وألحقه جماعة بالقسم الأول إلا في تكفير مخالفه، وهم الجمهور.

الثالث: سكوت العلماء في عصر على قول أو فعل صدر من مجتهد، وهو المعبر عنه بالإجماع السكوتي، وفي أصل الاحتجاج به خلاف شديد، والمحققون على أنه لا يحتج به إلا إذا مرت عليه أزمنة كافية، كما قال إمام الحرمين، فيكون حجة ضعيفة اهـ

وانظره، فقد ذكر أن مراتب الإجماع الراجعة إلى هذه الأقسام الثلاثة سبع، وقال: إن ذلك هو ما تلخص له من تتبع متناثر كلام المحققين.

---

(١) بفتح الدال وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساكنة وسين مهملة، نسبة إلى دبوسة وهي بلدة بين بخارى وسمرقند. الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣٠٦/٢) وهو صاحب كتاب الأسرار وقد تقدمت ترجمته.

(٢) المراد به السرخسي وقد تقدمت ترجمته.

تتمة: إذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول فقد اختلف في ذلك، هل يكون إجماعا وحجة أو لا؟ والأظهر أنه إجماع وحجة.

مثاله: احتجاج أصحابنا على أن بيع أم الولد لا يجوز بإجماع التابعين على ذلك بعد اختلاف الصحابة فيه قاله في مفتاح الوصول. خلافا لمن لا يرى اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول يرفعه، وهو قول أكثر الشافعية والحنابلة، واختاره الأبهري وإمام الحرمين والغزالي والآمدي والبيضاوي وغيرهم؛ والقول الأول قول جمهور المالكية والحنفية، واختاره ابن حزم والقفال والفخر الرازي وابن الحاجب. قال ابن عاصم:

والاتفاق بعد الافتراق يجوز أن يقع بالإطلاق

قال ولي الدين: ونقل كل منهما عن الجمهور، والأصح عند المصنف الامتناع إن طال الزمان، والجواز إذا قرب، وحكي عن إمام الحرمين.

والفرق أن استمرار الخلاف مع طول الزمان يقضي العرف فيه، بأنه لو كان ثم وجه لسقوط أحد القولين لظهر اهـ.

وأجاز الظاهرية والشيعة بيع أمهات الأولاد، وهو أحد قولي الشافعي. قال ولي الدين في التحرير: إن الشيعة لا عبرة بخلافهم، والقول عن الشافعي لم يثبت اهـ

تنبيه: قال الزركشي في البحر المحيط: قول القائل: لا أعلم خلافا بين أهل العلم في كذا، قال الصيرفي: لا يكون إجماعا، لجواز الاختلاف، وكذا قال ابن حزم في الإحكام، وقال في كتاب الإعراب[1]:

---

(١) أي كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، وهو مطبوع في ثلاثة أجزاء.

«إن الشافعي نص عليه في الرسالة»، وكذلك أحمد بن حنبل.

قال الصيرفي: وإنما يسوغ هذا القول لمن بحث البحث الشديد، وعلم أصول العلم وجمله، فإذا علم على هذا الوجه لم يجز الخروج منه؛ لأن الخلاف لم يظهر.

وقال ابن القطان: قول القائل: لا أعلم خلافا يظهر، إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة.

وقال الماوردي: إذا قال: لا أعرف بينهم خلافا، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد، وممن أحاط علما بالإجماع والاختلاف، لم يثبت الإجماع بقوله، وإن كان من أهل الاجتهاد، فاختلف أصحابنا، فأثبت الإجماع به قوم، ونفاه آخرون.

قال ابن حزم: وزعم قوم أن العالم إذا قال: لا أعلم خلافا، فهو إجماع، وهو قول فاسد، ولو قال ذلك محمد بن نصر المروزي[1]، إنا لا نعلم أحدا أجمع منه لأقاويل أهل العلم، ولكن فوق كل ذي علم عليم.

وقد قال الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ في زكاة البقر: لا أعلم خلافا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع، والخلاف في ذلك مشهور، فإن قوما يرون الزكاة على الخمس كزكاة الإبل.

وقال مالك ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في موطئه، وقد ذكر الحكم برد اليمين: وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس، ولا بلد من البلدان. والخلاف فيه

---

(١) هو محمد بن نصر المروزي الإمام الجليل، أبو عبد الله أحد أعلام الأمة وعقلائها وعبادها، تفقه على أصحاب الشافعي، توفي سنة: أربع وتسعين ومائتين. طبقات الشافعية الكبرى (٢/٢٤٦).

شهير، فكان عثمان ـ رضي الله عنه ـ لا يرى رد اليمين، ويقضي بالنكول، وكذلك ابن عباس، ومن التابعين الحكم[1] وابن أبي ليلى[2]، وأبو حنيفة وأصحابه، وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت. فإذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف، فما ظنك بغيره اهـ. ونقله البرماوي.

□ □ □ □ □ □

---

(١) الظاهر أن المراد به الحكم بن عتيبة، روى عن أبي جحيفة وزيد بن أرقم وقيل لم يسمع منه، وعبد الله بن أبي أوفى، انظر تهذيب التهذيب لابن حجر (٤٣٣/٢) ط: مطبعة دائرة المعارف النظامية.

(٢) هو عبد الرحمن بن أبي ليلى الإمام الأنصاري الكوفي الفقيه، والد القاضي محمد، رأى عمر يمسح على خفيه، وروى عن عثمان وعلي، مولده في أثناء خلافة عمر بالمدينة، قال ابن سيرين: جلست إليه وأصحابه يعظمونه كأنه أمير، خرج مع ابن الأشعث وغرق سنة: اثنتين أو ثلاث وثمانين. تذكرة الحفاظ (٤٧/١).



كتاب القياس

قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى: القياس ميزان العقول، وميدان الفحول، فإنه مناط الاجتهاد، ومنبع الآراء، والكافل بتفاصيل الأحكام عند تشاجر الغوغاء، والمسترسل على جميع الوقائع، والموجود إذا فقدت النصوص واختلفت الأقوال، وظن ضيق المسالك وانسداد الذرائع اهـ.

قال العطار في حاشيته: قال المصنف ـ يعني التاج السبكي ـ في الأشباه والنظائر: القياس رياضة العلماء، وإنما يفزع إليه عند فقدان النصوص، كما قال بعضهم:

إذا أعيا الفقيه وجود نص   تعلق لا محالة بالقياس

والنظر في هذا الباب من أهم أصول الفقه، إذ هو أصل الرأي وينبوع الفقه، ومنه تشعب الفروع وعلم الخلاف، إذ لا تخلو واقعة عن حكم عند المحققين؛ ومواقع النصوص والإجماع محصورة، والوقائع تتجدد كل وقت.

قال الشوشاوي: فمن علم تقاسيمه وصحيحه وفاسده وجليه وخفيه فقد ظفر بعلم الفقه اهـ.

والقياس لغة: التقدير والتسوية، قال في رفع الحاجب: تقول: قست الشيء بالشيء أي قدرته على مثاله. ويقال: بينهما قيس رمح وقاس رمح

أي قدر رمح. وفي الحديث: «**ليس ما بين فرعون من الفراعنة وفرعون هذه الأمة قيس شبر**»[1]. والقيس والقيد سواء.

وفي حديث الشعبي: «أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج»[2]، أي: الذي يقيس الشجة ويتعرف غورها بالميل الذي يدخله فيها ليعتبرها اهـ.

وفي الاصطلاح هو ما أشار إليه الناظم بقوله:

(بحمل معلوم على ما قد علم   للاستوا في علة الحكم وُسِم)

يعني: أن القياس هو حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة الحكم. فهو عبارة عن إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك.

وإنما عبر بالمعلوم دون الشيء ليتناول الموجود والمعدوم، لأن المعدوم قد يقاس على المعدوم لعلة، والمعدوم ليس شيئا، فالمعلوم هنا ما يتعلق به العلم من موجود أو معدوم أي متصور؛ والمراد بالعلم مطلق الإدراك، ليتناول الظن، ومعنى حمله إلحاقه به في حكمه أي إلحاق فرع بأصل في حكمه لعلة جامعة بينهما.

وقوله: (للاستوا في علة الحكم) أي الثابت بين المحمول والمحمول عليه، بأن توجد فيه العلة بتمامها، ولهذا عبر بالاستواء دون الاشتراك الذي لا يستلزم التساوي، كقياس النبيذ على الخمر، وفي هذا الحد إيرادات ومناقشات تنظر في المطولات.

وقوله: (وُسِم) أي ميز وعرف القياس في الاصطلاح بحمل معلوم إلخ؛ فخرج الحكم الثابت بالنص؛ وهذا هو تعريف القياس الصحيح.

---

(١) ذكره ابن الأثير في النهاية (١٣١/٤) ط: المكتبة العلمية.

(٢) الحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الشهادات «باب القضاء باليمين مع الشاهد» (١٧٤/١٠).

قال في الأصل: تنبيه: تسمية الحمل المذكور قياسا من باب تسمية اللفظ ببعض مسمياته، كتسمية الدابة بالفرس؛ فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز لغوي اهـ.

وأصل هذا للقرافي في شرح التنقيح، إلا أنه فرعه على تعريف القياس بالمساواة، لا الحمل، وهو ظاهر، إذ الذي من أفراد القياس اللغوي هو مساواة الفرع للأصل لا حمله.

وقوله: «من باب تسمية اللفظ ببعض مسمياته» صوابه من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، كما هو في بعض نسخ الأصل، وهي عبارة القرافي؛ وكذا قوله: «كتسمية الدابة بالفرس»، فصوابه كتخصيص الدابة بالفرس.

قال في غاية الوصول: وحدّ شيخنا الكمال ابن الهمام القياس بأنه مساواة محل لآخر في علة حكم شرعي له، وهو لا يشمل غير الشرعي، لكنه أخصر من الحدّ الأوّل وأقرب إلى مدلول القياس اللغوي الذي مرّ بيانه، وسالم مما أورد على الأوّل من أن الحمل فعل المجتهد، فيكون القياس فعله، مع أنه دليل نصبه الشرع، نظر فيه المجتهد أو لا كالنص، لكن جواب الإيراد أنه لا تنافي بين كونه فعل المجتهد ونصب الشارع إياه دليلا اهـ.

ونقل في الأصل عن حاشية الشيخ زكريا ما لفظه: أي لا مانع أن ينصب الشارع حمل المجتهد من حيث هو أي الحمل الذي من شأنه أن يصدر عن المجتهد للاستواء في علة الحكم دليلا على أن حكم الفرع في حقه وحق مقلديه ما وقع الحمل فيه من حل أو حرمة اهـ.

(وإن ترد شموله لما فسد فزد لدى الحامل والزيد أسد)

يعني: أنه إذا أريد تخصيص المحدود بالقياس الصحيح اقتصر على ما ذكر في البيت، قبل، لأن الماهية قد تحد بقيد كونها صحيحة، وما ذكر لا يدل إلا على الصحيح، لانصراف المساواة المطلقة إلى المساواة في

نفس الأمر؛ فإن أردت شمول التعريف للقياس الفاسد فزد في الحد: (عند الحامل) أي في ظنه، فقل: حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل؛ وإنما كانت هذه الزيادة أسد ليتناول التعريف القياس الفاسد، إذ لو لم تُزد لم يتناول التعريف إلا العلة المرادة للشارع، فيكون القياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياسا؛ قال القرافي: لكن الخلافُ لما وقع في علة الربا هل هي الطعم أو القوت أو الكيل أو غيرها من المذاهب في العلل، وقاس كل إمام بعلته التي اعتقدها، فأجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية؛ لأننا إن قلنا: كل مجتهد مصيب فظاهر، وإن قلنا: المصيب واحد فلم يتعين؛ فيتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية، مع أن جميع تلك العلل غير مرادة لصاحب الشرع، فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد، وهو قياس؛ فلذلك قلنا: «عند المثبت» ليتناول ذلك جميع تلك العلل، سواء كان علة صاحب الشرع أم لا اهـ.

وقوله: «المثبت» بمعنى الحامل في كلام الناظم.

وقوله: «إن قلنا: المصيب واحد فلم يتعين»، صريح في أن المراد بالفاسد الذي يراد إدخاله في الحد ما لم يظهر فيه الغلط؛ ويدل لذلك قوله بعد هذا: «وهو قياس»، أي مقبول شرعا، فاحتيج لما يدخله على مذهب المخطئة. إذ الفاسد على مذهب المخطئة قسمان: قسم ظهر فيه الغلط والرجوع، وقسم لم يظهر عدم موافقته؛ والثاني داخل في الصحيح على مذهبهم، لأن المراد بالموافقة في نفس الأمر الموافقة حقيقة أو حكما. قاله الشربيني في حواشيه على المحلي.

قال في الأصل: والزيد أسد أي أصوب، لأنه لا بد منه في تعريف الصحيح على مذهب المصوبة، وأما على مذهب المخطئة فإنه يذكر لإدخال الفاسد، والأكثر تعريف الشيء بما يشمل صحيحه وفاسده، ولذا يقولون: صلاة صحيحة وفاسدة. قال ابن عرفة: المعرفُ حقيقتُه المعروضةُ للصحة والفساد اهـ.

وقد ذهب ابن الحاجب في مختصره إلى أن هذه الزيادة إنما يحتاج

إليها على مذهب المصوبة دون المخطئة؛ قال: ويلزم المصوبة زيادة «في نظر المجتهد»؛ لأنه صحيح، وإن تبين الغلط والرجوع؛ بخلاف المخطئة.

قال في رفع الحاجب: لأنه صحيح عندهم، وإن تبين الغلط والرجوع؛ إذ ذلك لا يقدح فيه عندهم، بل يقولون: انقطع حكمه لدليل آخر حدث، فإذن لا يلزم المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد، ويلزمهم هذه الزيادة، بخلاف المخطئة اهـ.

وهذا عكس ما نقل حلولو في الضياء اللامع عن الفهري حيث قال: وقال الفهري: من اعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يحتاج لمزيد، ومن اعتقد أن المصيب واحد فلا بد أن يزيد «في ظن المجتهد» اهـ.

ولا خلاف في الحقيقة عند التأمل، لأن جهة الحاجة غير جهة الاستغناء في المذهبين؛ فوجه الحاجة إلى الزيادة على مذهب المصوبة هو ما بينه صاحب التقرير والتحبير بقوله ممزوجا بنص التحرير: (لزم المصوبة زيادتها، لأنها) أي المساواة عندهم (لما لم تكن إلا) المساواة (في نظره) أي المجتهد (كان الإطلاق كقيد مخرج للأفراد، يفيد التقييد بنفس الأمر، وافق نظره) أي المجتهد (أو لا)، حتى كأنه قيل: مساواة في نفس الأمر، ولا مساواة عندهم في نفس الأمر أصلا، بل في نظره، فكان قيدا مخرجا لجميع أفراد المحدود، فلا يصدق الحد على شيء منها، فكان باطلا. وقد ظهر من هذا دفع ما يخطر في بادئ الرأي من أنه إذا لم تكن المساواة عندهم إلا ما في نظر المجتهد فإطلاقها منصرف إلى إرادتها في نظر المجتهد، وإيضاح دفعه أنه لا مساواة عندهم في نفس الأمر، وإنما توجد عندهم بعد النظر المفضي إلى الظفر بها؛ ومن ثمة قالوا: كل ما أدى إليه نظر المجتهد صواب وإن ظهر له بعد ذلك خلافه. ولو اعترفوا بوجود مساواة في نفس الأمر لقالوا بخطإ ذلك الاجتهاد الذي ظهر خلافه، لا أنه صواب منسوخ بالثاني اهـ.

ووجه الاستغناء عنها عند من قال به أن المصوبة لما لم تكن مساواة عندهم في نفس الأمر، بل في نظر المجتهد فقط، كان ذكرها تصريحا

بمعلوم. فإلى الجهة الأولى نظر من ألزم زيادتها كابن الحاجب؛ وإلى الثانية نظر من قال: لا يحتاج إليها كالفهري.

وأما على مذهب المخطئة فمن أراد بالصحيح عندهم الصحيح في نفس الأمر حقيقة قال: لا حاجة إلى زيادة في نظر المجتهد؛ ومن أراد الصحيح حقيقة أو حكما قال: لا بد من زيادتها.

ولما كان المراد بالتعريف هو القياس الشرعي المعمول به، وهو الصحيح حقيقة أو حكما، قال القرافي: لا بد من زيادتها على المذهبين.

قال العراقي[1]: وإنما قال ـ يعني السبكي ـ: «عند الحامل»، ولم يقل: «المجتهد» ليتناول المقلد الذي يقيس على أصول إمامه اهـ. وإلى دخوله أشار الناظم بقوله:

(والحامل المطلق والمقيد وهو قبل ما رواه الواحد)

(والحامل) أي القائس المجتهد المطلق والمجتهد المقيد أي مجتهد المذهب المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه كما سيأتي.

وقوله: (وهو قبل ما رواه الواحد) أفاد بهذا أن القياس حجة؛ وقد خالف الشيعة في حجيته والنظامية من المعتزلة كما في المستصفى؛ الأولون قالوا: لا حاجة إليه للاستغناء عنه بقول الإمام المعصوم، وهو المختفي المكتوم؛ والنظامية استغنوا بالنظر إلى أوصاف الأفعال الذاتية من حسن وقبح. انظر حاشية ابن عاشور.

حكم القياس المعارض لخبر الواحد:

وإذا كان القياس حجة فهو مقدم على خبر الآحاد عند مالك؛ لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة، فيقدم على الخبر قاله في التنقيح.

(١) المراد بالعراقي هنا ولي الدين في كتابه الغيث الهامع.

وقال عياض: مشهور المذهب أن الخبر مقدم. قاله المقري، وهو رواية المدنيين، يدل على ذلك مسألة المُصراة ومسألة النضح وغيرهما.

وفي ترتيب المدارك ما نصه: ثم أخبار الآحاد يجب العمل بها والرجوع عند عدم الكتاب والتواتر لها، وهي مقدمة على القياس، لإجماع الصحابة على الفصلين، وتركهم نظر أنفسهم متى بلغهم خبر ثقة عن النبي ﷺ، وامتثالهم ما اقتضاه دون خلاف منهم في ذلك، ثم القياس آخرا؛ وقال أبو حنيفة بتقديم القياس اهـ.

ولهذا لم يعمل أبو حنيفة بحديث التصرية، قال الحنفية لمخالفته الأصول من ثلاثة أوجه:

الأول: أن رد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثل أو قيمة.

الثاني: أن الضمان فيه قدر بمقدار واحد، وهو الصاع مطلقا.

الثالث: أن اللبن التالف إن كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه، وذلك مانع من الرد، وإن كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري، فلا يضمنه؛ وإن كان مختلطا فما منه كان موجودا عند العقد منع الرد، وما كان حادثا لم يجب ضمانه.

وأجيب عن الأول بأن الحر يضمن بالدية، والجنين بالغرة، وليس واحد منهما مثلا ولا قيمة. وعن الثاني بأن أرش الموضحة لا يختلف مع اختلافها في الكبر والصغر. وعن الثالث بأن النقص إذا لم يعلم العيب بدونه لا يمنع الرد.

وقولهم في الوجه الأول من أوجه المخالفة: إن رد التمر بدل اللبن مخالف للقياس، ذلك لأن الأصل أن من أتلف مثليا فعليه مثله؛ وإنما خرجت المصراة عن هذا الأصل لأجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار. قال في المنهج:

وَمثل مثلي سوى ما صريا مع جزاف والخلاف رويا

.... إلـخ.

قال عياض: وقال المغربي[1] في كتاب الغصب: ولمالك في تقديم القياس على خبر الآحاد قولان، والبغداديون رووا عنه تقديم القياس، والمغاربة رووا عنه تقديم خبر الآحاد، والقولان قائمان من المدونة؛ فرواية البغداديين تظهر من كتاب الطهارة: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟ ورواية المغاربة تظهر من كتاب التجارة من قوله: هذا حديث متبع ليس لأحد فيه رأي اهـ.

قال ابن القصار في المقدمة: مذهب مالك رحمه الله تعالى أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس ولم يمكن الجمع قدم القياس عند بعض أصحابنا. والحجة له أن خبر الواحد لما جاز عليه النسخ، والغلط، والسهو، والكذب، والتخصيص، ولم يجز على القياس من الفساد إلا وجه واحد، وهو هل الأصل معلول بهذه العلة أم لا؟ فصار أقوى من خبر الواحد، فوجب أن يقدم عليه.

وقيل: خبر الواحد أولى من القياس اهـ وقد نقله ابن رشد في البيان.

وحجة المانع أن القياس فرع عن النص، فلا يقدم على أصله؛ ووجه كونه فرعا أنه لم يكن حجة إلا بالنص، ولأن الأصل المقيس عليه لا بد أن يكون منصوصا عليه. وأما كون الفرع لا يقدم على أصله فلأنه لو قدم على أصله لأبطل أصله، وإذا بطل أصله بطل هو.

وأجيب بأن النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلم يتقدم الفرع على أصله بل على غير أصله.

وقال الفخر في المعالم[2]: خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس

---

(١) المراد بالمغربي هنا أبو الحسن الصغير شارح تهذيب المدونة بكتابه التقييد، والكلام المذكور فيه.

(٢) أي معالم أصول الفقه، ولفخر الدين الرازي أيضاً كتاب المعالم في أصول الدين، وقد شرح كلا منهما شرف الدين ابن التلمساني المعروف بالفهري.

المظنون فعندنا أن الخبر أرجح. وقال أبو حنيفة ﷺ: القياس أرجح، كما في خبر المصراة. لنا أن خبر معاذ ﷺ[١] يقتضي تقديم الخبر على القياس. وأيضاً خبر الواحد يتوقف على مقدمتين: إحداهما روايته، والثانية دلالة ألفاظه. وأما القياس فهاتان المقدمتان معتبرتان في الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم في أصل ذلك القياس؛ وأما سائر المقدمات، وهي تعليل الحكم في الأصل بعلة معينة، ثم بيان أنها حاصلة في الفرع، ثم بيان انتفاء المانع في الفرع، فكلها زائدة؛ فوجب أن يكون الحكم الثابت بخبر الواحد أقوى، فيكون راجحا اهـ.

(وقبله القطعي من نص ومن إجماعهم عند جميع من فطن)

يعني: أن كلا من النص والإجماع القطعيين يقدم على القياس الظني، وأما القطعي من القياس فالقطعيان لا يتعارضان.

(وما رُوي من ذمه فقد عنى به الذي على الفساد قد بنى)

يعني: أن ما رُوي عن الصحابة رضوان الله عليهم من ذم القياس أو مطلق الرأي فمحمول على القياس الفاسد الوضع، لمخالفته للنص، ومن شرط القياس أن لا يخالف النص، والمروي منه ما هو في ذم خصوص القياس، ومنه ما هو في ذم مطلق الرأي. فالأول كقول علي كرم الله وجهه: «**لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من**

---

(١) قال ابن كثير: رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، من حديث شعبة، وقال البخاري: لا يصح هذا الحديث، وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل. تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب (ص: ١٢٤) وهو عن أناس من أهل حمص، من أصحاب معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله؟**»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟**» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول، رسول الله لما يرضي رسول الله**».

ظاهره»[١]، وقوله ﷺ: «**تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**»[٢]، ومثال الثاني قول أبي بكر: «**أيُّ سماء تظلني وأيُّ أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي**»[٣]، وقول عمر: «**إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث فضلوا وأضلوا**»[٤]. إلى غير هذا من ذم الرأي.

وقد أطال أبو عمر بن عبد البر في هذا في جامع بيان العلم وفضله.

فالمراد القياس الفاسد جمعا بينه وبين ما جاء في الدلالة على العمل به، لإجماع الصحابة على العمل به، وكقول عمر لأبي موسى الأشعري: «**اعرف الأشباه والنظائر فما اختلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق**»[٥]، قال القرافي: وهذا هو عين القياس، وكحديث معاذ إلى غير ذلك.

قال ابن عاشور: (قوله: تعمل هذه الأمة .. الحديث) لم يصح، ومخايل الوضع ظاهرة عليه، لأنه إن أريد العمل بكل واحد دون غيره فالكل باطل، وإن أريد العمل بالجميع كل فيما يناسبه فقوله «ضلوا» باطل، فلا يستقيم لهذا الكلام معنى بحال اهـ.

قال الباجي في إحكام الفصول: استدل نفاة القياس بآثار أكثرها لا يصح الاحتجاج به فيما طريقه العمل، فكيف فيما طريقه العلم واليقين؛ ولا يصح أن تعارض بها الأخبار التي رويت في إثبات القياس التي أكثرها

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب كيف المسح» (رقم: ١٦٢) لكن بلفظ: «**لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه**».

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده عن أبي هريرة (٥٨٥٦).

(٣) الأثر أخرجه البيهقي في شعب الإيمان في تعظيم القرآن «فصل ترك التفسير بالظن» (رقم: ٢٢٧٨).

(٤) رواه الدارقطني في سننه في النوادر (١٤٦/٤).

(٥) كتاب عمر ﷺ إلى أبي موسى رواه الدارقطني في سننه في الأقضية (٢٠٦/٤ ـ ٢٠٧).

مما اتفق الإمامان على تخريجه في الصحيح، وذكر الإمام مالك بعضها في موطئه.

ولو سلمنا لهؤلاء أن أخبارهم في الصحة تجري مجرى الأخبار التي استدل بها المثبتون وتزيد عليها، لوجب أن تتأول على وجه يصح استعمالها مع ما عارضها من الأخبار الصحيحة التي استدل بها المثبتون، لأنه متى ورد خبران عن النبي ﷺ، وليس أحدهما بناسخ للآخر، فلا بد أن يحملا على وجه يمكن استعمالهما عليه، وذلك أن نحمل ما استدل به المثبتون على تصحيح القياس الصحيح، وما استدل به النافون على إبطال القياس الفاسد والقول بالرأي فيما فيه نص يخالفه اهـ.

(والحد والكفارة التقدير   جوازه فيها هو المشهور)

يعني: أن جواز القياس في الثلاثة والعمل به هو المشهور في مذهبنا، كقياس اللائط على الزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا ومحرم شرعا، وكقياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله.

ومثال القياس في الكفارة اشتراط الإيمان في رقبة الظهار قياسا على رقبة القتل بجامع كون كل منهما كفارة.

ومثاله في التقادير: جعل أقل الصداق ربع دينار قياسا على إباحة قطع اليد في السرقة بجامع كونِ كل منهما فيه استباحة عضو. وكقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج، وعلى المعسر بمد كما في كفارة الوقاع، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشرع، ويستقر في الذمة، وأصل التفاوت مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾.

والمقدرات كنصب الزكوات والحدود والكفارات.

وقد منع أبو حنيفة القياس في هذه الثلاثة من الحدود والكفارات

والتقديرات، واحتج بأنها لا يدرك فيها المعنى. وأجيب بأنه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس.

تنبيه: قولهم: يجري القياس في الحدود والكفارات والتقديرات المراد فيه نفسها، أما مقاديرها فلا يجري فيها القياس.

(ورخصة بعكسها والسبب وغيرها للاتفاق ينسب)

يعني: أن الرخصة والسبب والشرط والمانع بعكس الثلاثة المذكورة، لا يجري فيها القياس على المشهور من قولين في المذهب.

وخرجوا على القولين في الرخصة فروعا كثيرة منها: لبس خف على خف، يمسح على الأعلى قياسا على الأسفل؛ وكقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر في جواز التيمم للنافلة؛ وكقياس غير التمر على التمر في بيع العرية. وكقياس غير الحجر من كل يابس طاهر إلى آخر قول خليل: ولا محترم. في جواز الاستنجاء به على الحجر الذي هو رخصة بجامع الجمود والطهارة والقلع.

قال ابن عاشور: والمسح على العضو المريض في الغسل قياسا على الوضوء، وبذلك أفتى حذاق المذهب فيمن برأسه نزلة أنه يمسحه ويغسل باقي الجسد، وشرطه تحقق وجود سبب الرخصة اهـ.

وهذا معنى خلافهم: هل تتعدى الرخصة محلها إلى مثل معناه أم لا؟ كما في الأمثلة؛ وعليه أيضاً ثوب الظئر هل يقاس على ثوب الأم أم لا؟ قال في المنهج:

وهل تعدى رخصة محلها عليه كالنجس... إلخ

أما إلى ما هو أقوى منه فتتعدى اتفاقا، ولا تتعداه إلى ما هو أدنى منه اتفاقا.

وإنما منع القياس في الرخص؛ لأنه يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل؛ وحجة المجيز أن الدليل إنما يخالفه الشارع لمصلحة تزيد على مصلحة

ذلك الدليل، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي لأجلها شرع الحكم في صورة وجب أن يخالف الدليلُ لها عملا برجحانها، فنحن حينئذٍ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته قاله في التنقيح. وهو قول الشافعي. قال ابن عاصم:

ثم على الرخصة لا يقاس والشافعي شأنه القياس

والمشهور في السبب والشرط والمانع عدم جواز القياس فيها؛ لأنه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس: إنه موجب للعبادة كغروبها قاله القرافي. لكن تعقبه الشوشاوي بأنه قياس بغير جامع، وهو ممنوع باتفاق، وليس محل النزاع اهـ

ولأن جواز القياس فيه يقتضي نفي السببية، وذلك أن يتسبب أمر عن أمر مثلا، فيلحق بذلك الأمر آخر في كونه سببا لذلك الأمر أيضاً، فيؤول الأمر إلى أن السبب أحد الأمرين، ويظهر بالقياس أن النص على سببية الأول لكونه يصدق عليه اسم السبب، لكونه فردا من أفراده، لوجود السبب الثاني بالقياس، فظهر أن القياس على السبب يلزمه أن يخرجه عن كونه مستقلا، بل السبب معنى مشترك بينه وبين المقيس، فامتنع لتضمن إثبات القياس عليه رفعه؛ وهكذا يقال في القياس في الشرط والمانع.

مثال القياس في السبب قياس التسبب في القتل بالإكراه على التسبب عليه بالشهادة قاله في الأصل تبعا لحلولو في الضياء اللامع؛ والذي في البحر المحيط للزركشي عكس هذا، ونصه: ومنه اعتبار الشافعي الشهادة بالإكراه من جهة أن الشهادة يظهر إفضاؤها إلى القتل كالإكراه اهـ

وأوضح ذلك الغزالي في وسيطه بقوله: وما يحصل الموت عقبه ينقسم إلى شرط وعلة وسبب. ثم قال: أما السبب فما له أثر في التولد، ولكنه يشبه الشرط من وجه، فهذا على ثلاث مراتب: الأولى الإكراه على القتل، وهو موجب للقصاص، فإنه شديد الشبه بالعلة، لأنه يولد في المكرَه داعية القتل غالبا؛ الثانية شهادة الزور، فإنها تولد في القاضي داعية القتل، لكنه دون الإكراه، فإن هذا إلجاء شرعا والأول حسا، لكن لما

كان كل واحد يفضي إلى القتل غالبا في شخص معين لم يفرق بينهما، وأبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يلحق الشهادة بالإكراه اهـ.

ومثال القياس في الشرط قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية؛ ومثاله في المانع قياس نسيان الماء في الرحل على المانع من استعماله حسا كالسبع واللص، وكقياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق.

وأجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بإرادة الله أو بقضائه هل يكون كالاستثناء بالمشيئة أو لا؟ على الخلاف في القياس على الأسباب. قال خليل: أو يريد أو يقضي على الأظهر.

قال القرافي في شرح التنقيح: حجة من أجاز القياس فيها أنها حكم شرعي، فجاز فيها كما جاز في غيرها. ولأن السبب إنما يكون سببا لأجل الحكمة التي اشتمل عليها، فإذا وجدت في غيره وجب أن يكون سببا تكثيرا لتلك الحكمة.

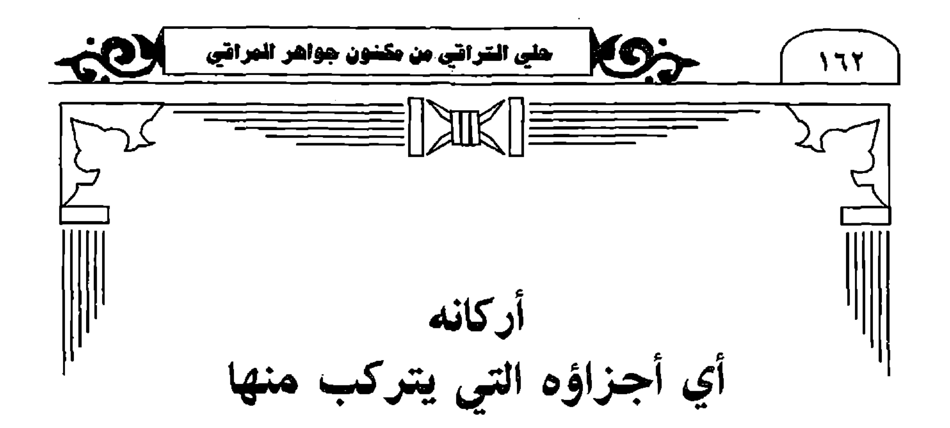
حجة المنع أن الحكمة غير منضبطة، لأنها مقادير الحاجات، وإنما المنضبط الأوصاف، ولذلك رتب الحكم على سببه وجدت الحكمة أم لا، بدليل أنا نقطع بالسرقة وإن لم يتلف المسروق، بأن وجد مع السارق؛ ونحد الزاني وإن لم يختلط نسب، بأن لم يقع منه حمل؛ فعلمنا أن الحكمة إنما هي مرعية في الجملة، والمعتبر إنما هو الأوصاف. فإذا قسنا إنما نجمع بالحكمة، وهي غير منضبطة، والجمع بغير المنضبط لا يجوز.

وقوله: (وغيرها للاتفاق ينسب) يعني أن جواز القياس والاحتجاج به في غير المذكورات أمر متفق عليه عند أهل المذهب، ونعني بالغير الأمور الدنيوية والأحكام الشرعية، صرح بذلك القرافي في التنقيح؛ فإذا رأينا شيئا يصلح لمرض نقيس عليه مرضا آخر، فالطب مبنيٌّ على القياس والتجربة.

(وإن نُمى للعرف ما كالطهر أو المحيض فهو فيه يجري)

يعني: أن القياس يجوز جريانه في الأمور العادية إذا كانت منضبطة، أي لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، كأقل الطهر، وأقل أو أكثر الحمل، وأكثر وأقل الحيض. فهذه لانضباطها يجوز القياس عليها، فيقاس النفاس على الحيض في أن أقله عندنا قطرة، ويوم وليلة عند الشافعي؛ بخلاف ما لا ينضبط، فلا يقال: فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع عنها، فوجب أن تكون الأخرى كذلك؛ لأن هذه الأمور تتبع الطبائع والأمزجة والعوائد في الأقاليم قاله في الأصل.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



أركانه
أي أجزاؤه التي يتركب منها

والمراد بالأركان هنا ما لا يتم القياس إلا به؛ لأن القياس إذا كان حمل معلوم على معلوم، فالحمل مصدر وهو معنى من المعاني، فكيف تكون أركانه، وأركان الشيء ما يتألف منه ذلك الشيء؟، فإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز، إلا أن يعنى بالقياس مجموع هذه الأمور مع الحمل تغليبا، فيكون كل من الأربعة شطرا لا شرطا، ونظير ذلك في الفقه إطلاق أن البيع أركانه ثلاثة: عاقد ومعقود عليه وصيغة، وقد أوله الرافعي بنحو هذا التأويل، وهو أن المراد ما لا بد منه اهـ من البرماوي.

(الأصل حكمه وما قد شبها وعلةٌ رابعها فانتبها)

يعني: أن أركان القياس أربعة: مقيس ومقيس عليه ومعنى مشترك بينهما، وهو العلة، وحكم المقيس عليه.

فالأصل كالبر مثلا، وسيأتي؛ وحكم الأصل كالحرمة في الربا؛ والفرع كالأرز مثلا، والوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، كالاقتيات والادخار في المثال المذكور.

قال محمد فال بن باب:

أركانه الأصل وفرع تابع وحكم الاصل ثم وصف جامع

ووجه انحصار الأركان في هذه الأربعة أن المبتغى بالقياس معرفة حكم الفرع، وقد علم أن ذلك غير مستفاد من نص ولا إجماع، فلا بد أن يتعرف حكمه من حكم نظيره، وهو الأصل، ولا بد أن يعرف كونه مثله، وذلك ببيان مقتضي الحكم في الأصل، وهو العلة، وعند ذلك يحصل المقصود، وهو الحكم، فانحصرت الأركان في هذه الأربعة.

(والحكمُ أو محلُّه أو ما يدل تأصيل كل واحد مما نقل)

يعني: أنهم اختلفوا في الأصل الذي هو أحد أركان القياس الأربعة، فقيل: هو حكم المحل المشبه به، وهو الحرمة مثلا، وهو للرازي. وقيل: هو المحل، وهو الخمر مثلا، وهو للفقهاء وبعض المتكلمين. وقيل: هو دليل الحكم في المحل المشبه به، وبه قال جمهور المتكلمين. كآية: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾.

وكحرمة الربا في البر مثلا، أو محله كالبر، أو دليله كحديث عبادة بن الصامت: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر... إلخ**»[1].

قال ابن الحاجب، ولا بعد في الجميع؛ لأن الفرع ينبني على حكم الأصل، وعلى دليله وعلى محله.

قال السبكي في رفع الحاجب: اعلم أن ما ذهب إليه الأكثرون من أن الأصل محل الحكم المشبه به، والفرع المحل المشبه، هو رأي الفقهاء والنظار، وأن القياس إلى الفقهاء مرجعه، فساعدهم الأصوليون فيه على مصطلحهم، وجروا في الباب على مقتضاه، فلا يطلقون الأصل والفرع إلا على ما يطلقه عليه الفقهاء؛ لئلا يختبط الذهن بين الاصطلاحات، فاحفظ ذلك اهـ.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة والمزارعة «باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا» (رقم: ٤٠٦٣).

وقال العضد في شرح المختصر: واعلم أن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الأصل والفرع هما المحلان، ونحن على هذا الاصطلاح نستمر اهـ.

(وقس عليه دون شرط نص يجيزه بالنوع أو بالشخص)

يعني: أنه يجوز القياس على الأصل الذي يقاس عليه الذي هو محل الحكم دون اشتراط نص أي دليل يجيز القياس على ذلك الأصل لا باعتبار نوعه، فيجوز القياس في مسائل البيع مثلا دون دليل خاص يدل على جواز القياس فيه؛ ولا باعتبار شخصه. هذا مذهب الجمهور، وخالف عثمان البتي[1]، فقال باشتراط أحد الأمرين، مثاله باعتبار الشخص: قياس «أنت حرام» علي «أنت طالق»، فإنه قد ثبت، قال ابن عرفة: فقد قاس الصحابة «أنت حرام» على الطلاق واليمين والظهار اهـ. فيصح قياس خلية أو برية على «أنت طالق» في لزوم الطلاق.

(وعلةٌ وجودها الوفاق عليه يأبَى شرطَه الحذاق)

(وعلةٌ) مبتدأ، و(وجودها) مبتدأ ثان، أي وجودها في الأصل، و(الوفاق) مبتدأ ثالث، وجملة: (يأبَى شرطَه الحذاق) خبر المبتدأ الثالث، وهو وخبره خبر الثاني، وهكذا. قال الشيخ المختار بن بونه في احمراره ناظما قاعدة هذه المسألة:

أخبر عن الأخير إن توالى مبتدآت، واعلمَ ان يقالا
إن الأخير والذي قد جعلا خبره خبر مبتدا تلا
والمبتدا وما بعيده خبر عن الذي تلا، وذا كذا استقر
أضف وجوبا غير ما تقدما إلى ضمير ما تلا أو احكما

(١) هو فقيه البصرة، أبو عمرو عثمان البتي بياع البتوت، اسم أبيه: مسلم، وقيل: أسلم وقيل: سليمان، وأصله من الكوفة، حدث عن أنس بن مالك، كان صاحب رأي وفقه. سير أعلام النبلاء (٦/٢٩١).

معاكسا بأن تجي الروابط   أولها بذا الأخير نائط

والمراد أنه لا يشترط عند المحققين من أهل الفن الإجماع على وجود العلة في الأصل، فيصح القياس على أصل اختلف في وجود العلة فيه، خلافا لبشر المريسي[١] في أنه لا بد من الاتفاق على أن حكم الأصل معللٌ، ومن الاتفاق على وجود العلة في الأصل، ويقوم مقام الاتفاق النص على عين العلة في الأصل.

(وحكم الاصل قد يكون ملحقا   لما من اعتبار الادنى حققا)

هذا شروع في الكلام على الركن الثاني من أركان القياس، وهو حكم الأصل؛ يعني أن ابن رشد ذكر في المقدمات أن مذهب مالك وأصحابه جواز أن يكون حكم الأصل المقيس عليه فرعا ملحقا أي مقيسا على أصل آخر، لما حقق أي ثبت من وجوب اعتبار الأدنى أي الأقرب، فلا يصح البناء على الأبعد مع وجود الأقرب، فإذا ثبت الحكم في فرع صار أصلا يقاس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه، وكذا القول في الفرع الثاني، وهكذا. وهذا هو المسمى عند المالكيين بالتخريج، وهو وظيفة المجتهد المقيد، والأكثر من المالكيين على جواز العمل به بناء على أن لازم المذهب يعد مذهبا، ورده كثير منهم.

قال الباجي في إحكام الفصول: إذا ثبت حكم في فرع بالقياس على أصل جاز أن يجعل هذا الفرع أصلا آخر يقاس عليه بعلة أخرى؛ وبه قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وإليه ذهب الجُعَل البصري[٢]؛ وقال بعض

---

(١) بفتح الميم وكسر الراء نسبة إلى مريس وهي قرية بمصر، هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي الفقيه الحنفي المتكلم؛ هو من موالي زيد بن الخطاب، ﷺ، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه اشتغل بالكلام، وحكي عنه أقوال شنيعة، وكان مرجئا، وتوفي في سنة: ثماني عشرة، وقيل: تسع عشرة ومائتين ببغداد. وفيات الأعيان (٢٧٧/١).

(٢) هو أبو عبد الله البصري، وقد تقدمت ترجمته.

أصحاب الشافعي: لا يجوز ذلك، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي.

والدليل على ما ذهبنا إليه أن الفرع لما ثبت الحكم فيه بالقياس صار أصلا في نفسه، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كالأصل الثابت بالنص.

ودليل ثان وهو أنه إذا دل الدليل على أن العلة الثانية علة لذلك الحكم وجب أن نصحح كونها علة له كالعلة الأولى، ويكون ذلك بمنزلة علة متعدية وأخرى واقفة ثبت بهما حكم واحد في الفرع الأول الذي هو أصل للقياس الثاني. وانظر بقية كلامه.

قال ابن عرفة في مختصره الأصلي: وأخذ لمالك من قياس تزاحم إقرار الوصايا على عول الفرائض وعول الفرائض على حصاص الديون اهـ

قال في الأصل: وقول السبكي: «حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس» خلاف مذهبنا.

مثال المسألة: قياس الغسل من الجنابة على الصلاة في وجوب النية بجامع أن كلا منهما قربة، فإذا تقرر وجوب النية في الغسل بهذا القياس كان لنا أن نقيس الوضوء على الغسل في وجوب النية؛ لأن الغسل أقرب إلى الوضوء من الأصل الذي هو الصلاة.

واحتج المانعون بأن الأصل لو ثبت حكمه بقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا، للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول، وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم؛ فالاتحاد كقياس التفاح على البرّ في الربوية بجامع الطعم، ثم قياس السفرجل على التفاح فيما ذكر. وهو لغو للاستغناء عنه بقياس السفرجل على البر ابتداء؛ ومثال الاختلاف قياس الرتق على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر، وهو غير منعقد، لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه.

وهذا إذا لم يظهر للوسط الذي جعل أصلا فائدة، كقياس التفاح

على السفرجل، والسفرجل على البطيخ، والبطيخ على القثاء، والقثاء على البر؛ فإنه لا فائدة للوسط فيها؛ لأن نسبة ما عدا البر إليه بالطعم دون الكيل والقوت.

فإن ظهر للوسط فائدة جاز كونه فرعا، كأن يقال: التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياسا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب، ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه، فيثبت أن العلة الطعم وحده، وأن التفاح ربوي كالبر؛ ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته؛ فقد ظهر للوسط بالتدريج فائدة، وهي السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر، فتكون تلك القياسات المتوسطة صحيحة قاله التاج السبكي في رفع الحاجب.

وقال البرماوي: وهو مع إيهامه أنه منقول لا يخفى ما فيه من نظر، فإن المنازع إذا نازع في وصف أنه ليس مستقلا بالعلة ولم يقم المستدل دليلا بالاستقلال، فالقياس فاسد، وإن أقام دليلا فالزائد لغو، ويرجع الكل إلى وصف واحد، كالطعم فيما ذكر من الأقيسة اهـ.

ومنهم من منع كون الفرع أصلا، ظهر للوسط فائدة أم لا.

(مستلحِق الشرعي هو الشرعيّ   وغيره لغيره مرعي)

الشرعي الأول بسكون الياء للوزن. يعني أن الفرع المقيس إذا كان شرعيا لا بد أن يكون مستلحقه شرعيا، فلا يلحق شرعي إلا بشرعي، فالمستلحق بالفتح إذا كان شرعيا فلا بد أن يكون مستلحقه بالكسر شرعيا؛ وأما غير الشرعي من اللغويات على الخلاف المتقدم، ومن العقليات بناء على جواز القياس فيها، فلا بد أن يكون حكم الأصل في ذلك غير شرعي، فيقاس اللغوي على اللغوي، وقد تقدم مثاله.

وقياس العقلي على العقلي كالحكم بحدوث جميع أنواع العالم

إلحاقا لما لم يشاهد حدوثه بما شوهد حدوثه بجامع افتقار الكل إلى الفاعل المختار. وقد اتفق المتكلمون على جواز القياس في العقليات، ويسمونه قياس الغائب على الشاهد. والعقليات قد تكون شرعية كجواز رؤيته تعالى.

(وما بقطع فيه قد تَعبدا ربي فملحق كذاك عُهدا)

يعني: أن حكم الأصل إذا تعبد فيه باليقين كالعقائد فالملحق به لا بد أن يكون مقطوعا به، بأن تعلم العلة ووجودها في الفرع؛ يعني أن ما يطلب فيه اليقين يجوز فيه القياس اليقيني خاصة دون الظني؛ وخالف الغزالي، وقال: إن ما تعبد فيه بالقطع لا يجوز إثباته بالقياس، كإثبات حجية خبر الواحد بالقياس على قول المفتي وشهادة الشاهدين، على القول بأنه من المسائل العلمية، ووجهه عنده أن القياس التمثيلي لا يفيد إلا الظن عند الجمهور، فلا يثبت به ما يطلب فيه العلم؛ لأن تحصيل العلم بكون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية، وبحصول تمام تلك العلة في الفرع متعذر أو متعسر، لكن ما درج عليه المؤلف مشروط بحصول اليقين بالقياس.

قال في مفتاح الوصول: مثاله قياس أصحاب الشافعي في «بسم الله الرحمن الرحيم» أنها من القرآن في كل سورة على سائر آي القرآن بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف.

قال محمد فال بن باب:

والشرط أن يكون شرعيا سما لا ما إلى اللغة والعقل انتمى
وما تعبد به بالقطع فالقطع في القياس فيه مرعي
وما بظن فيه قد تعبدا فالقطع فيه ليس شرطا عهدا

(وليس حكم الأصل بالأساس متى يَحِد عن سنن القياس)

يعني: أن شرط حكم الأصل أن لا يكون حائدا عن سنن أي طريق

القياس، وهوأن يعقل المعنى أي علة الحكم، ويوجد في محل آخر يمكن تعديته إليه. والعدول عن سنن القياس على ضربين: الأول منهما ما أشار له بقوله:

(لكونه معناه ليس يعقل ....)

فيتعذر إلحاق غيره به لأجل الجهل بالمعنى الذي لأجله شرع الحكم في الأصل، كأعداد الركعات ومقادير نُصُب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات ونحوها من الأحكام غير المعقولة المعنى، وأشار للضرب الثاني ـ وهو ما يعقل معناه ولكن لا يتعدى محله ـ بقوله:

(....................... أو التعدي فيه ليس يحصل)

كمسألة اللعان، والشفعة في العقار عند الجمهور، وتعلق الأرش برقبة العبد، وإيجاب الغرة في الجنين.

واختلف في ضرب الدية على العاقلة، فقيل غير معقول المعنى فهو من الضرب الأول، وقيل: إنه معقول، لأنه إعانة الإنسان فيما هو معذور فيه.

وأجيب بأن هذا لا يكفي في إدراك المعنى في وجوب الدية على خصوص العاقلة الذي هو المقصود.

وقسم التلمساني في مفتاح الوصول ما يكون فيه الأصل مخصوصا بالحكم إلى ثلاثة أقسام: قسم نص الشارع على الخصوص فيه أو ثبته الإجماع على ذلك، وقسم لم ينص الشارع على الخصوص فيه إلا أنه لا يعقل معناه، وقسم عقل معناه إلا أنه فقد ما شاركه في ذلك المعنى، وجعل من القسم الثالث ضرب الدية على العاقلة في قتل الخطإ؛ قال: فإنه معقول المعنى، ولذلك كانت تفعله الجاهلية قبل الشرع، وكان الشرع مقرا له، ووجه المصلحة أن الحاجة ماسة إلى مخالطة السلاح وتعلم الحرب والطعان والضراب بها، حتى أبيح الصيد من غير ضرورة ولا حاجة، بل لما في ذلك من حصول آلة الحرب؛ ولما كانت النفوس جريرة

خطيرة لا تهدر، ولم يتعمد الجاني قتلا، فلو أقدناه أو حملناه المال كله لقطع مخالطة السلاح حتما لما يتوقع من ذلك؛ فكان من النظر السديد ضرب الدية على العاقلة، إذ لا كبير حيف عليهم في ذلك لخفتها عليهم بالتوزيع، مع أن ذلك ينجبر بما بينهم من التعاضد والتناصر الذي جبلت عليه القبائل فيما بينها، ولهذا المعنى أجازت السنة شهادة الصبيان في اللعب، وأمثال هذا كثير اهـ.

ومما اختلف فيه أيضاً شهادة خزيمة فقيل من الضرب الثاني بناء على أن مفيد الاختصاص فيها هو التصديق وعلمه أنه لا يقول إلا حقا مع السبق إليه والانفراد به، فإنه هو الذي قرن به الحكم، فهذه معقولة المعنى لكن معناها غير متعد إلى غيرها. وقيل: من الضرب الأول، وذلك ـ كما قال السرخسي في أصوله ـ: لأن العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين، وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحجة لإثبات الحق، ثم خص رسول الله ﷺ خزيمة ﷺ بقبول شهادته وحده، فكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له، فلم يجز تعليله أصلا، حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة؛ لأن التعليل يبطل خصوصيته اهـ.

وقضية شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة؛ وحاصلها أن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي، فجحد الأعرابي البيع، وقال: هلم شهيدا يشهد علي. فشهد عليه خزيمة بن ثابت دون غيره، فقال النبي ﷺ: «**ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا؟**» فقال: صدقتك فيما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقا. فقال ﷺ: «**من شهد له أو عليه خزيمة فحسبه**». هذا لفظ ابن خزيمة؛ ولفظ أبي داود: فجعل ﷺ شهادته شهادة رجلين[١].

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب القضاء «باب إذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد يجوز له أن يقضي به» (رقم: ٣٦٠٧) وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه من حديث عبدة بن علقمة، كما في المقاصد الحسنة (ص: ٤٠٨).

وكذلك قوله لأبي بردة في العناق: تجزئ عنك ولن تجزئ عن أحد بعدك[١]؛ وكاختصاص سالم بالرضاع وهو كبير[٢]، وفي معنى هذا ما اختص به ﷺ من الأحكام، ولا يلحق به غيره فيها.

وقد اختلف في مسائل هل هي من خصائصه أم لا؟ كعقد النكاح بلفظ الهبة، فالشافعية يمنعون، لأنه مخصوص به ﷺ عندهم، لقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، والحنفية يردون ذلك إلى سقوط المهر، لأن به يظهر الشرف ورفع الحرج، بخلاف الاختصاص بلفظ يوجد ما يقوم مقامه من الألفاظ؛ والشافعية ترى أن اختصاصه باللفظ تابع لاختصاصه بمعناه؛ وفي مذهب مالك قولان، قال خليل: وبصداق وهبت؛ ومن ذلك جواز جعل عتق الأمة صداقها؛ فإن ذلك من خصائصه عند المالكية.

(وحيثما يندرج الحكمان في النص فالأمران قل سيان)

يعني: أن دليل حكم الأصل إذا كان متناولا للفرع استغني عن القياس؛ لأن أحدَهما ليس أولى بالأصالة من الآخر، كما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم: «**الطعام بالطعام مثلا بمثل**» الحديث[٣]، فإنه دال على علية الطعام، فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم، للاستغناء عنه بعموم الحديث، لأن لفظ الطعام في الدليل يشمل التفاح.

قال محمد فال بن باب:

إن شمل الفرع دليل الأصل أغنى شموله له عن حمل

وكذا إذا تناول الدليل حكم الفرع بخصوصه، مثل حديث: «**من قاء**

(١) تقدم.
(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الرضاع «باب رضاعة الكبير» (رقم: ٣٦٠٠).
(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة والمزارعة «باب بيع الطعام مثلا بمثل» (رقم: ٤٠٨٠).

أو رعف فليتوضأ»[١]، فإنه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء، فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس، للاستغناء عنه بخصوص الحديث؛ والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب إلغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد. والحديث رواه ابن ماجه وغيره، وهو ضعيف، ولذا لم يقل به مالك والشافعي.

(والوفق في الحكم لدى الخصمين شرط جواز القيس دون مين)

يعني: أنه يشترط في حكم الأصل أن يكون متفقا عليه بين الخصمين فقط عند الجمهور؛ لأن البحث لا يعدوهما؛ إذ لو خالف الخصم في الحكم احتاج المستدل إلى إثباته، فينتقل إلى مسألة أخرى، وينتشر الكلام، فيفوت المقصود؛ ولا بد أن يكون المستدل أيضاً قائلا بحكم الأصل موافقا عليه، إذ ثبوت الحكم في الفرع فرع ثبوته في الأصل؛ فإذا قاس المستدل على أصل لا يقول به فإنه لا تقوم به الحجة على خصمه، وإن كان خصمه يقول به في الأصل، لأن المستدل معترف بفساد قياسه.

مثاله: احتجاج الشافعية على الحنفية في أن نية التطوع في الحج تجزئ عن نية الفريضة، خلافا للحنفية، بقياسهم ذلك على الصوم، فإن مذهب الحنفية فيه أن نية التطوع تجزئ عن نية الفريضة، خلافا للشافعية؛ فقد قاست الشافعية على أصل لا تقول به.

فإذا حصل الاتفاق بينهما على حكم الأصل تحقق انتفاء الانتشار.

فلو ذكر المستدل الحكم مقترنا بدليله من نص أو إجماع ابتداء لم

---

(١) أخرجه البيهقي في المعرفة (٤٢٢/١) لكن بلفظ: «من رعف أو قاء فإنه يتوضأ ويبني، ما لم يتكلم» وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة «باب ما جاء في البناء على الصلاة» (رقم: ١٢٢١)، لكن بلفظ: «من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ».

يشترط موافقة الخصم؛ لأن منع الحكم المؤدي إلى الانتشار لا يمكن مع دلالة النص الصريح عليه.

وقيل: لا بد من اتفاق الأمة حتى لا يتأتى المنع بوجه، وهو ضعيف، ويلزم عليه خلو أكثر الوقائع من الأحكام.

وقيل: يشترط اختلاف الأمة في الحكم ليمكن للخصم الباحث منع الحكم، لأن المتفق عليه لا يمكن للخصم منعه.

(وإن يكن لعلتين اختلفا تركب الأصل لدى من سلفا)

يعني: أنه إذا كان اتفاق الخصمين على حكم الأصل ثابتا لعلتين مختلفتين تركب الأصل، أي أن القياس المشتمل على الحكم المذكور يسمى مركب الأصل لتركيبه أي بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين، فالتركيب في مركب الأصل ومركب الوصف بمعنى ترتيب شيء على آخر، لا من التركيب ضد الإفراد. وقال الآمدي: الأشبه أنه إنما سمي بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل.

مثال مركب الأصل: قياس حلي البالغة على حلي الصغيرة في عدم وجوب الزكاة، فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية. ثم العلة عندنا كونه حليا مباحا؛ فيقول الحنفي: العلة عندي في عدم زكاة حلي الصغيرة المتفق عليه إنما هو كونه مال صغير، فإن سلمتم ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع، لخلو الفرع عن العلة، وإن أبطلتم التعليل بها فأنا أمنع الحكم في الأصل، لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة، وهي مدرك إثباته، ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه، إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين فالقياس يكون ممتنعا، إما لمنع حكم الأصل، وإما لعدم وجود علة الأصل في الفرع.

(مركب الوصف إذا الخصم منع وجود ذا الوصف في الاصل المتبع)

يعني: أنه إذا كان حكم الأصل متفقا عليه بين الخصمين ثابتا لعلة

عند المستدل يمنع الخصم وجودها في الأصل المتبع أي المقيس عليه فالقياس المشتمل على الحكم المذكور يسمي مركب الوصف، لتركب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل.

وقال العضد: الظاهر أنه إنما سمي مركب الأصل لإثباتهما الحكم كل بقياس، فقد اجتمع قياساهما في حكم الأصل، وإن اختلفت العلة. فالتركيب إذن بمعنى الاجتماع، وقال في مركب الوصف: إنه سمي بذلك اكتفاء بتمييزه عن صاحبه بأدنى مناسبة، وهي اتفاقهما فيه على الوصف الذي يعلل به، وإن أنكر أحدهما وجوده.

وقيل في مركب الوصف: إن المراد بالوصف في قولهم: مركب الوصف هو وجود العلة في الأصل، فإن وجودها فيه وصف لها، ومعنى كونه مركبا أنه مختلف فيه، فأحدهما يثبته والآخر ينفيه، فهو مركب بين النفي والإثبات بالنظر إلى الخصمين، ولا مشاحة في الاصطلاح.

مثاله: قياس «إن تزوجت فلانة فهي طالق» على «فلانة التي أتزوجها فهي طالق» في عدم الطلاق بعد التزوج، فإن عدمه متفق عليه بيننا وبين الشافعية في الأصل الذي هو فلانة التي أتزوجها فهي طالق، وهم يعللون بتعليق الطلاق قبل ملك محله، ونحن أي المالكية والحنفية نمنع وجود تلك العلة في الأصل، ونقول: هو تنجيز طلاق أجنبية، وهي لا يتنجز عليها طلاق؛ فإن ثبت أنه تعليق فإنا نمنع الحكم ونقول بصحته كما في الفرع، قال خليل: «ومحله ما ملك قبله وإن تعليقا»، ولا يلزمنا من المنع محذور، لعدم النص عليه وإجماع الأمة.

وحاصله أن الاتفاق حاصل في الحكم لعلتين مختلفتين فإن منع الخصم علية علة المستدل لا وجودها في الأصل فمركب الأصل، وإن منع وجودها في الأصل فمركب الوصف، سواء منع وجودها وعليتها على فرض وجودها كهذا المثال، أو نفى وجودها مع اعترافه بها لو وجدت.

ووجه ذكر هذه المسألة هنا أن الناظم في معرض الكلام على شروط

حكم الأصل، ومنها كما في مختصر ابن الحاجب أن لا يكون ذا قياس مركب.

(وردُّه انتُقِي وقيل يقبل وفي التقدم خلاف ينقل)

يعني: أن القياس المركب بنوعيه غير مقبول، لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول وفي الأصل في الثاني. ومعنى عدم قبوله أنه غير ناهض على الخصم؛ أما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقلديه فيكفي فيه ثبوت حكم الأصل وعلته بطريق صحيح عنده. وقيل: يقبل، وهو قول الجدليين أي مجتهدي المذاهب الذين يحتج كل منهم لقول إمامه على خصمه المقلد لإمام آخر، فهو مقبول عندهم، لاتفاق الخصمين على حكم الأصل، فهو ناهض على الخصم أي سالم من إبطاله من جهة المنع المذكور.

قوله: (وفي التقدم خلاف ينقل) قال في الأصل: يعني أنهم اختلفوا في القياس المركب بناء على قبوله، هل يقدم على غير ذي التركيب عند التعارض، أو هما سواء، أو يقدم غير المركب عليه؟ اهـ.

وظاهر هذا عدم أرجحية غير المركب على المركب، وهو خلاف المصرح به.

والمسألة لم يذكرها السبكي في جمع الجوامع في هذا الموضع، وإنما ذكرها في كتاب التراجيح، قال: وغير مركب عليه إن قبل، وعكس الأستاذ اهـ وقد تبع الناظم حلولو في الضياء اللامع في استطرادها في هذا الموضع، وحلولو تابع لابن عرفة في مختصره الأصلي.

قال المحلي: (وغير المركب عليه إن قبل) أي المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الأصل، (وعكس الأستاذ) أبو إسحاق الإسفراييني، فرجح المركب ـ وقد قال به ـ على غيره، لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه اهـ.

قال البناني في حاشيته: (قوله: باتفاق الخصمين على حكم الأصل)

فيه تأمل، إذ ليس من لازم غير المركب المعارض له أن يختلف الخصمان في حكمه، بل قد يتفقان عليه سم اهـ.

قال الفهري في شرح المعالم: إذا تقرر معنى التركيب فقد اختلف النظار في صحة هذا القياس، فمنعه القاضي وجماعة، وصححه الأستاذ أبو إسحاق في جماعة، وغلا حتى قدمه على قياس غير التركيب، قال: لأنه أبعد عن الاعتراضات. قال: ولأن الغرض من المناظرة التضييق على الخصم وتنقيح الخواطر من المشكلات، والتركيب أقوى في تحصيل هذا الغرض اهـ

وبهذا يعلم ضعف القول بتقديمه على غير المركب.

ثم اعلم أنه ليس كلما اختلفت العلتان كان قياسا مركبا، ولكن معناه كما في حلولو أن يستغني المستدل عن إثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه، مع كونه مانعا تعليله بعلة المستدل، إما بمنعه لعلته، ويسمى مركب الأصل، وإما بمنعه وجودها فيه، ويسمى مركب الوصف اهـ. وأصله للعضد.

الفرع: وهو الثالث من أركان القياس

(الحكم في رأي وما تشبها من المحل عند جل النبها)

يعني: أنهم اختلفوا في الفرع الذي هو ركن من أركان القياس، هل هو حكم المحل المشبه بالأصل، بناء على أن الأصل هو حكم المحل المشبه به، أو على أنه دليل الحكم، لصحة تفريعه على دليله أيضاً؟؛ لأنه إذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله؛ لاستناد الحكم إليه، ولكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل، وإن كان عينه بالحقيقة صح تفرع الثاني على الأول باعتبار ما يدل عليهما، وباعتبار علم المجتهد، لا باعتبار ما في نفس الأمر، فإن الأحكام قديمة، ولا تفرع في القديم. فانظره في الأصل.

وقيل: الفرع هو المحل المشبه بالأصل، وهو قول الأكثر ومذهب الفقهاء وبعض المتكلمين، بناء على أن الأصل المحل المشبه به.

ولا يتأتى قول بأنه دليل الحكم؛ لأن دليله القياس، والقياس لا يصح عده فرعا، إذ الفرع من أركان القياس، والشيء لا يكون رُكنا من أركان نفسه.

والواو في البيت بمعنى «أو»، لتنويع الخلاف.

تنبيه:

حكم الفرع ليس عين حكم الأصل، وإنما هو مثله، وهما مختلفان بالعوارض، فالأول ثابت بالقياس، والثاني قد يكون ثابتا بالنص أو الإجماع؛ والثاني لا خلاف فيه، والأول مختلف فيه، غير أنه مثله من حيث أنه تحريم أو تحليل.

(وجود جامع به مُتَمَّما شرطٌ وفي القطع إلى القطع انتمى)

يعني: أن من شرط إلحاق الفرع بالأصل وجود الوصف الذي في الأصل ـ وهو الجامع ـ بالفرع بتمامه، من غير زيادة، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار، أو بزيادة كقياس الضرب على التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ لأن علة المنع الإيذاء، وهو أزيد في الضرب، هذا بناء على أن مفهوم الموافقة من القياس، وقد تقدم قوله: «دلالة الوفاق للقياس... إلخ».

فلو لم تتم العلة في الفرع لم يصح القياس، فلو حصل قتل بمثقل خطأ لا يمكن القول فيه بالقصاص قياسا على السيف، إذ علة القصاص القتل العمد العدوان، ولم يوجد في الفرع منها إلا القتل.

قوله: (وفي القطع إلى القطع انتمى) يعني أن القياس يكون قطعيا إذا كانت العلة قطعية، وقطع بوجودها في الأصل والفرع كالإسكار والإيذاء في المثالين، لكن إن كان دليلُ الأصلِ ظنيًّا كان حكم الفرع كذلك، وإن كان قطعيًّا كان قطعيًّا، فقطعية القياس لا تستلزم قطعية حكم الفرع.

(وإن تكن ظنية فالأدون   لذا القياس علم مدوَّنُ)

يعني: أن علية الشيء إذا كانت ظنية، أي مظنونا وجودها في الفرع أو مظنونة عليتها فعلم هذا القياس أي اسمه المدون أي المكتوب في كتب الفن هو قياس الأدون، فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة، إذ لا بد من تمامها كما تقدم، ومعنى كونها من حيث الحكم أن ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل، لاحتمال أن العلة غير ما ظن أنه العلة من الأوصاف الموجودة في الأصل دون الفرع.

مثاله: قياس الشافعية التفاح على البر بجامع الطعم الذي هو علة الربا عندهم، مع احتمال كون العلة الاقتيات والإدخار كما عند المالكية، أو الكيل كما عند الحنفية والحنابلة؛ فثبوته في التفاح الذي ليس فيه من الأوصاف إلا الطعم أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة.

والقياس الظني ربما يكون الفرع أولى بالحكم فيه من الأصل أو مساويا؛ مثال كونها أظهر في الفرع قياس العمياء على العوراء في منع التضحية، فالعمياء أولى بالحكم، وهو ظني لاحتمال أن العلة في العوراء كونها مظنة الهزال، وهي ناقصة البصر وتوكل إلى نفسها في المرعى، بخلاف العمياء فإنها تعلف.

ومثال المساواة قياس الأمة على العبد في سراية العتق، مع احتمال أن العلة في سراية العتق في العبد لا توجد في الأمة، لما يترتب على عتقه من الأحكام كالجهاد والإمامة؛ فلا يختص الظني بالأدون.

ومن الأدون قياس الشبه كما نقله في الأصل عن الآيات البينات؛ إذ لا يتصور القطع بعليته، وظنيتها حاصلة، وإلا لم يتأت القول به.

(والفرع للأصل بباعث وفي   الحكم نوعا أو بجنس يقتفي)

اللام في قوله: (للأصل) زائدة قبل المفعول لتقوية العامل، وهو يقتفي، وهو خبر الفرع.

أي أن الفرع يقتفي الأصل في الباعث أي العلة وفي الحكم، وقد تقدم أنه لا بد من وجود علة الأصل في الفرع بتمامها، وأشار هنا إلى أن تلك المساواة إنما تجب فيما يقصد من نوع العلة أو جنسها، فلا تكرار، وكذا يشترط أن يساوي حكم الفرع حكم الأصل فيما يقصد من نوع الحكم أو جنسه.

مثال المساواة في نوع العلة قياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة، فإنها موجودة في النبيذ بعينها النوعية لا الشخصية؛ لأن العلة عرض لا يتشخص إلا بتشخص محله الذي قام به، وهو في المثال خصوص الخمر وهو مفقود في النبيذ؛ فظهر أن الوحدة نوعية لا شخصية.

ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في وجوب القصاص بجامع الجناية، فإنها جنس لإتلافيهما، فعلة الحكم في الأصل والفرع جنس الجناية، لا إتلاف النفس وإتلاف الطرف، إذ لو كانت العلة في الأصل إتلاف النفس لم يتصور القياس لعدم وجود العلة في الفرع.

ومثال المساواة في نوع الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص، فإنه فيهما واحد، والجامع كون القتل عمدا عدوانا.

ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية عليه للأب بجامع الصغر، فإن الولاية جنس لولايتي النكاح والمال، فحقيقة القتل تنافي حقيقة قطع الطرف، فالجناية مقولة على كثير مختلف في الحقيقة، ولذلك جعلت جنسا كالحيوان، وكذلك الولاية على المال والولاية على البضع، فالنوع مختلف لاختلاف التصرفين، بخلاف القتل بمثقل ومحدد، والشدة المطربة الموجودة في الخمر والنبيذ، فإن الحقيقة فيهما متحدة، ولذلك جعلا نوعا، وهو المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة كالإنسان.

وللجد محمد فال (اباه) بن باب العلوي رحمه الله تعالى في هذا:

وليكن الفرع مساو أصله   في عين علة وجنس علة

وحكمه كذاك حكم الأصل ... في عينه والجنس عند الحمل
إن وقع القصاص بالمثقل ... فهو اعتبار الجنس بالجنس الجلي
إذ القصاص شامل للطرَف ... كذاك قتل بمحدد يفي
جمع الصلاة عين حكم والحرج ... جنس لعلة لما فيها اندرج
من سبب للجمع ليلة المطر ... وسبب للجمع في حال السفر
وعين وصف صغر والحكم ... ولاية وهي جنس يسمو
دلت على ولاية في المال ... كذاك في البضع بلا إشكال

قال الخطيب الشربيني في شرح جمع الجوامع: التقسيم إلى العين والجنس ليس له كبير فائدة، لأنه مفهوم من المساواة.

ويجاب بما أجاب به في الأصل ناقلا عن الآيات البينات بأنه لا يلزم أن يفهم من المساواة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع أو الجنس، بل قد يسبق إلى الذهن اعتبار صنفها؛ لأن المتبادر وجود شخصها، وذلك لا يمكن لاعتبار المحل في الشخص، فلا أقل من اعتبار الصنف؛ لأنه أقرب من الشخص الذي هو المعنى اهـ

(ومقتضي الضد أو النقيض ... للحكم في الفرع كوقع البيض)

يعني: أن معارضة حكم الفرع بقياس آخر يقتضي ضده أو نقيضه مبطلة لإلحاق ذلك الفرع بذلك الأصل على الراجح.

وقد أشار بهذا إلى شرط من شروط الفرع، وهو أن يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضته علة قياس المستدل، وذلك ليكون القياس مفيدا.

وصورة المعارضة في الفرع أن يأتي الخصم بقياس يدل على ضد أو نقيض ما دل عليه قياس المستدل. وحاصله أن يقول المعترض: ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده.

مثال الضد قول الحنفي: الوتر واجب قياسا على التشهد[١] بجامع مواظبته ﷺ عليه؛ فيعارض بأنه مستحب قياسا على ركعتي الفجر بجامع أن كلا منهما يفعل في وقت من أوقات الصلوات الخمس، ولم يعهد من الشارع وضع صلاتي فرض في وقت واحد؛ فالمقابلة هنا بين ضدين، لأن الواجب والمستحب أمران وجوديان متنافيان في ذاتيهما لا يمكن اجتماعهما كالسواد والبياض.

ومثال النقيض قول القائل: المسح ركن من أركان الوضوء، فيسن تثليثه كالوجه؛ فيقول المعارض: مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالخف. وكأن يقول قائل: بيع الجارية إلا حملها صحيح في وجه كبيع هذه الصبرة إلا صاعا منها، فيعارض بأنه لا يصح كما لو باع الجارية إلا يدها. فالمقابلة هنا بين السلب والإيجاب أي يسن ولا يسن، ويصح ولا يصح، وهما نقيضان.

فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كإثبات الشيء ونفيه، والضدان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما بثالث كالسواد والبياض.

وقيل: لا تقبل المعارضة؛ لأنها إن قبلت انقلب منصب المناظرة، إذ يصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا، وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل.

قال البرماوي: الصحيح القبول؛ لأن ذلك بناء بالعرض هدم بالذات، فالمستدل مدع بالذات معترض بالعرض، والمعترض بالعكس، فصارا كالمتخالفين اهـ.

قال المحلي: وهذه المسألة ذكرها الآمدي ومن تبعه في الاعتراضات، وذكرها هنا أنسب؛ لأنها تؤول إلى شرط في الفرع، وهو أن لا يعارض، كما عده الآمدي هنا؛ ووجهه أن الدليل لا يثبت المدعى إلا إذا سلم عن المعارض اهـ.

---

(١) فهو واجب عندهم كالشافعية.

(بعكس ما خلافَ حكم يقتضي ....)

يعني: أن المعارضة بما يقتضي خلاف الحكم عكس المعارضة بمقتضي الضد أو النقيض، فإنها لا تقدح في قياس المستدل اتفاقا، لأنها لا تبطل قوله؛ لإمكان اجتماع مرامه معها، وهذا كما إذا أتى بعلة تقتضي في الفرع الحرمة، فعارضه بعلة تقتضي فيه وجوب الحد، فوجوب الحد لا ينافي الحرمة، فله أن يقول: هب أن ما عارضت به صحيح، ولكنه لا يعترض غرضي، لجواز اجتماع الحرمة والحد. كما لو قيل: اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة قياسا على شهادة الزور. فيقول المعارض: هي قول مؤكد للباطل تُظن به حقيته، فيوجب التعزير قياسا على شهادة الزور. فهذا غير قادح؛ إذ لا منافاة بين ثبوت التعزير وعدم التكفير.

(.................... وادفع بترجيح لذا المعترض)

يعني: أنه يجوز على المختار دفع اعتراض المعترض بمقتضِي الضد أو النقيض بترجيح وصف المستدل على وصف المعارض بقطعيته، أو الظن الأغلب لوجوده، أو كون مسلكه أقوى.

وقيل: لا يندفع بالترجيح؛ لأن المعتبرَ حصول أصل الظن لا مساواته، وقد حصل، وأصل الظن لا يندفع بالترجيح. ورد بأن حصول أصل الظن إنما اعتبر في قبول المعارضة لينظر بين الوصفين، ولا يمنع قبولها لذلك أن يرجح أحدهما، وإلا لاقتضى منع قبول الترجيح مطلقا، وهو خلاف الإجماع.

(وعدم النص والاجماع على وفاقه أوجبه من أصّلا
منْعَ الدليلين.............. ....)

يعني: أن من أصل منع توارد دليلين أو أكثر على حكم واحد أي جعله أصلا أي قاعدة أوجب وجوب الشرط أن لا يوجد نص ولا إجماع

على وفاقه أي على وفاق خصوص حكم الفرع من غير دلالة على حكم الأصل، لأنه لو قام عليه دليل استغني به عن القياس. والمجيز لا يشترط ذلك، وهو الأكثر، إلا الغزالي والآمدي، فإنهما يشترطان انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد.

وأما إذا كان الفرع منصوصا عليه كحكم الأصل، فقد اشتركا في النص عليهما؛ وقد تقدم ذلك في قوله: «وحيثما يندرج الحكمان... إلخ».

وحجة المجيز أنه إذا كان النص الدال على حكم الفرع غير دال على حكم الأصل أفاد زيادة الظن بترادف الأدلة على المدلول الواحد.

(........... وحكم الفرع ظهوره قبلُ يرى ذا منع)

يعني: أنه يشترط في حكم الفرع أن لا يكون ظهوره للمكلفين قبل ظهور حكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، فإن الوضوء تعبد به قبل التيمم، إذ التيمم إنما شرع في غزوة المريسيع سنة خمس. فلو قيس عليه لثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة، وذلك ممنوع، إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل، وهو ممتنع؛ لأنه تكليف بما لا يعلم.

نعم إن ذكر ذلك إلزاما للخصم جاز، كما قال الشافعي للحنفية: طهارتان أنى تفترقان، لتساويهما في المعنى. وقيل: يجوز إن كان لحكم الفرع دليلٌ آخرُ، بناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد، وإن تأخر بعضها، كمعجزات النبي ﷺ المتأخرة عن المعجزة المقارنة لدعوى النبوءة.

قال محمد فال بن باب:

وإن يخالف أو يوافق قاطع ... فهو من القياس فيه مانع

ككون حكم الفرع ذا تقدم ... لا تقس الوضو على التيمم



العلة

وهي مأخوذة إما من علة المريض التي تؤثر فيه عادة، أو من العلة بمعنى الداعي إلى الشيء، تقول: علة إكرام زيد لعمرو علمه وتقواه، قال الشاعر:

وكنت إذا ما جئت جئت لعلة ... فأفنيت علاتي فكيف أقول

أو لأن اشتقاق العلة في اللغة يرجع إلى معنى التكرار، ومنه العَلل بعد النهل، وربما أطلقت على ما يعوق دون الشيء كقول حِماس بن قيس:

إن يغلبوا اليوم فمالي علة ... هذا سلاح كامل وألة

وفي اصطلاح المتكلمين ما اقتضى حكما لمن قام به، كالعلم علة العالمية أي كون الشيء عالما؛ وفي اصطلاح الفقهاء: ما ثبت الحكم لأجله كما في نفائس الأصول، وفي اصطلاح الأصوليين ما أشار له بقوله:

(معرِّفُ الحكم بوضع الشارع ... والحكم ثابت بها فاتبع)

يعني: أن العلة هي الوصف المعرِّفُ للحكم بوضع الشارع، أي بجعله علامة عليه، كالسكر فإنه كان موجودا في الخمر، ولم يدل على تحريمها حتى جعله الشارع علة له، فليست علة على الحقيقة، وإنما هي أمارة على الحكم وعلامة.

قوله: (والحكم ثابت بها) يعني أن حكم الأصل ثابت بالعلة لا بالنص على صحيح مذهب مالك والشافعي، أي أنها تفيده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه، إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس، خلافا للحنفية في قولهم: إن الحكم ثابت بالنص لا بالعلة؛ لأنه المفيد للحكم، ويجاب بأنه لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه، والكلام في ذلك، وإنما أفادته العلة؛ لأنها تعرف كون الحكم منوطا بها، حتى إذا وجدت في محل آخر ثبت الحكم فيه أيضاً؛ والنص يعرف الحكم دون نظر إلى ذلك، فليسا معرفين لشيء واحد من جهة واحدة؛ أو يقال: إذا لوحظ النص يعرف الحكم، ثم إذا لوحظت العلة عرف كون محلها أصلا يقاس عليه، وهذا هو مرادهم بأنها تفيد حكم الأصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه.

(ووصفها بالبعث ما استبينا منه سوى بعث المكلفينا)

يعني: أنه وقع في كلام الفقهاء وصف العلة بأنها الباعث على الأحكام أي إظهار تعلقها بأفعال المكلفين، إما بالكتابة في اللوح المحفوظ، أو بالإلقاء إلى الملك المرسل بالوحي، أو بالإيحاء إلى الرسول، ومرادهم بالبعث بعث المكلفين على الامتثال؛ لأن من شرط العلة أن تشتمل على حكمة مرادة للشارع، من جلب مصلحة أو تكميلها أو درء مفسدة أو تقليلها، لا أنها باعثة للشارع؛ لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض، والشرع مبنيٌّ علي المصالح تفضلا منه لا وجوبا، خلافا للمعتزلة، فالمعلل إذن فعل المكلف لا حكم الله تعالى، وإنما قال أهل السنة: إن أفعاله تعالى لا تعلل، لأنهم يرون في تعليلها بالأغراض نقصا؛ لأن الغرض كأنه تكميل لصاحب الغرض.

(للدفع والرفع أو الأمرين واجبةُ الظهور دون مين)

يعني: أن الوصف مع كونه علة لحكم قد يكون مانعا من حكم آخر، وحينئذٍ قد يكون دافعا لذلك الحكم الآخر فقط، وهي التي تمنع الابتداء

دون الدوام، كالعدة، فإنها علة في حرمة النكاح ابتداء لغير المطلق، ولا تمنع الدوام إذا وجبت بوطء شبهة مثلا.

وقد تكون رافعة فقط، وهي التي تمنع الدوام دون الابتداء، كالطلاق، فإنه علة في قطع دوام النكاح، وليس علة في حرمته ابتداء، فيجوز له أن يتزوجها بعد الطلاق.

وقد تكون دافعة رافعة، كالحدث، فإنه علة في منع الصلاة ابتداء ودواما، وكالرضاع.

قال العطار في حاشيته: وأورد الناصر أن ما تدفعه أو ترفعه لا يصلح أن يكون المراد به الحكم الذي يثبت بها؛ لأن العلة تقتضي وجوده، فإن كان المراد حكما آخر، وهو ضده، فالمناسب ذكر الدافع والرافع في أقسام المانع؛ لأن العلة باعتبار ضد حكمها مانعة؛ لأن ذلك ليس من مباحث العلة من حيث إنها علة، وهو كلام ظاهر، وكلام سم لا يخرج عن كون المراد ضد حكمها، فالأحسن في الجواب أنه اصطلاح لا مشاحة فيه اهـ

لكن في حواشي الشربيني ناقلا عن الصفوي[1] ما نصه: ثم إن المعلل هنا هو الحكم العدمي، كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع؛ قال ابن الحاجب: قد يعلل الحكم العدمي بوجود المانع. قال السعد: يعني أن وجود المانع علة انتفاء الحكم. وبه يندفع ما قاله العلامة الناصر، ولا حاجة لتطويل سم، والسر في ذكر هذه المسألة هنا دفع ما يتوهم من قوله: إن العلة هي معرف الحكم، ومن كون المعلل هنا الانتفاء كما في عبارة السعد، من أن المراد الحكم الوجودي، فنبه على أن المراد ما يشمل الحكم العدمي اهـ

---

(١) هو السيد قطب الدين أبو الخير عيسى بن محمد الشريف، العلامة المحقق المدقق، المعروف بالصفوي نسبة إلى جده لأمه، وله مؤلفات منها: «شرح مختصر على الكافية» و«شرح الغرة» في المنطق للسيد الشريف، و «شرح الفوائد الضيائية» في المعاني والبيان، وكان من أعاجيب الزمان، توفي سنة: ٩٥٣. شذرات الذهب (٤٢٧/١٠).



وقد تقدم للناظم ذكر المسألة في أقسام المانع في خطاب الوضع في قوله:

بمانع يمنع للدوام.. إلخ

قوله: (واجبةُ الظهور دون مين) يعني أن العلة سواء كانت وصفا حقيقيا أو لغويا أو عرفيا أو شرعيا يجب أن تكون وصفا ظاهرا، كالطعم والإسكار، لا خفيا كالغضب والرضا، فإنهما من أفعال القلوب، والخفي لا يعرف الخفي، فلذلك نيط انعقاد البيع بالصيغة عند من قال بذلك، لا بالرضا لخفائه.

(ومن شروط الوصف الانضباط ....)

قال في الأصل: يعني أن من شروط الوصف المعلل به أن يكون منضبطا، بأن لا يختلف بالنسب والإضافات والكثرة والقلة، لأنه يراد لتعريف الحكم، وغير المنضبط لا يعرف القدر الذي علق به الحكم، كالمشقة في السفر، فالمنضبط كالطعم مثلا في باب الربا اهـ.

وظاهر النظم أن الوصف الذي من شرطه الانضباط هو الوصف الضابط للحكمة، لا نفس الحكمة، بدليل قوله بعده: إلا فحكمة بها يناط، وهذا نحو قول ابن الحاجب في ذكره شرائط العلة: «ومنها أن تكون وصفا ضابطا لحكمة، لا حكمة مجردة، لخفائها، أو لعدم انضباطها».

قال العضد في شرحه: ومن شروط العلة أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه، حتى يكون ضابطا لحكمة، لا حكمة مجردة، وذلك إما لخفائها كالرضا في التجارة، فنيط بصيغ العقود، لكونها ظاهرة منضبطة؛ أو لعدم انضباطها كالمشقة، فإن لها مراتب لا تحصى، وتختلف بحسب الأشخاص والأحوال اختلافا عظيما، ثم ليست كل مرتبة مناطا، ولا يمكن تعيين مرتبة منها، إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها، فنيطت بالسفر اهـ.

لكن يمنع هذا الظاهر تمثيل المصنف للأوصاف غير المنضبطة الضابطة للحكم بالمشقة والرضا، إذ هما من الحِكَم المجردة المختلف في جواز التعليل بها، لا من الأوصاف الضابطة للحكم التي هي موضوع كلامه هنا، فهما كاختلاط الأنساب وضياع المتاع المذكورين بعد هذا.

(.................. إلا فحكمة بها يناط)

قال في الأصل: يعني أن الوصف إذا لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة، لأن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى الحكمة؛ لأنها أصله وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفس المصلحة، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فمن الحكمة اختلاط الأنساب، فإنه سبب جعل الزنا سبب وجوب الحد؛ وكضياع المتاع الموجب لجعل السرقة سبب القطع اهـ.

وهو في هذا تابع للقرافي في التنقيح. قال: الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة، وفيه خلافٌ اهـ.

وظاهر هذا أن التعليل بالحكمة عند من يجيزه إنما يكون عند عدم انضباط الوصف الضابط لها، وفي هذا أمران:

أولهما: أن هذا متعذر التصور، إذ المظنة لا بد أن تكون منضبطة، قال في المعيار في جواب لمؤلفه أواخر باب الصلاة: «وأما المظنة فأمر ظاهر منضبط يظن عنده وجود الحكمة».

والتعليل بها مجمع عليه كما هو معلوم، وإنما الخلاف في الحكمة.

الثاني: أننا لم نطلع على ذكر لهذا القيد في كلام غير القرافي، بل يعارضه قوله بعد ما تقدم عنه متصلا به: والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجِب لجعل الإسكار علة. قال في الشرح: ومن الحكمة اختلاط الأنساب، فإنه سبب جعل وصف الزنا سببَ وجوب الحدِّ، وكضياع المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع اهـ.

وقد تنبه في الأصل لهذه المعارضة، فبعد أن نقل هذا الكلام قال مستدركا: لكن جميع ما ذكر حِكَم مع علل منضبطة اهـ.

والتعليل بالحكم قد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال، بسط الآمدي في إحكامه الكلام عليها، وقد اختصرها السبكي في جمع الجوامع، ولقد أحسن في ترتيب المسألة حيث قال: (ومن) شروط الإلحاق بها (أن تكون وصفا (ضابطا لحكمة) كالسفر في جواز القصر مثلا، لا نفس الحكمة كالمشقة في السفر، لعدم انضباطها. (وقيل يجوز كونها نفس الحكمة)؛ لأنها المشروع لها الحكم، (وقيل) يجوز (إن انضبطت) لانتفاء المحذور اهـ منه ممزوجا بشرح المحلي.

قال حلولو في الضياء اللامع: الثاني: أن يكون الوصف المعلل به ضابطا لحكمة، وهي المصلحة المقصودة لشرع الحكم، لا حكمة مجردة كالمشقة لعدم انضباطها، فإنها وإن كانت مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف، لكنها غير منضبطة، فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمنة، فنيط الحكم بلازمها الذي هو مظنة لحصولها، كتقدير السفر بأربعة برد ونحوها، وقد يكون ذلك لخفائها كالرضا والغضب، وكاللذة الناشئة من لمس الذكر، ولذلك ناط مالك رحمه الله تعالى الحكم في مشهور قوله بالوصف الذي هو مظنة لوجودها، وهو كون اللمس بباطن الكف أو الأصابع. وقيل: يجوز التعليل بمجرد الحكمة، واختاره الإمام والبيضاوي؛ وقيل: إن انضبطت الحكمة صح التعليل بها، وإلا لم يصح، وهو اختيار الآمدي وجماعة اهـ بخ يسير.

والقول بالتفصيل بين المنضبطة وغيرها هو الذي صححه ابن الحاجب في مختصره، قال: ولو أمكن اعتبارها لجاز على الأصح.

قال العضد في شرحه: فلو وجدت حكمة مجردة، وكانت ظاهرة بنفسها، منضبطة بحيث أمكن اعتبارها، جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح. لأنا نعلم قطعا أنها هي المقصودة للشارع، وإنما عدل عن اعتبارها لمانع خفائها أو اضطرابها، درءا للتشاجر والتنافس، فإذا زال المانع جاز اعتبارها. وقيل: لا يجوز.

قال السعد في حاشيته: لوجهين: أحدهما: أنه لو جاز لوقع من

الشارع، ولم يقع بحكم الاستقراء. وثانيهما: أنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة، إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المئنة؛ واللازم منتف، لأنه قد اعتبر المظان، حيث ناط الترخص بالسفر، وإن خلا عن المشقة، كما في الملك المرفه في السفر، ولم ينطها بالحضر، وإن اشتمل على المشقة كالحمالين، فدل ذلك على أن المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة اهـ ملخصا.

وأيضا فإنه يلزم من التعليل بها النقض، وهو من القوادح؛ بيان ذلك مثلا أن وصف الرضاع سبب للتحريم، وحكمته أن جزء المرأة ـ وهو لبنها ـ صار جزءا من الرضيع، لأنه صار لحما للرضيع، فأشبه لبنها الذي صار جزءا للرضيع منيُّها الذي صار جزء لجنينها، فكما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع؛ فإذا صارت هذه هي الحكمة فلو أكل رضيع قطعة من لحم امرأة فقد صار جزؤها جزءه، فكان يلزم التحريم، ولم يقل به أحد؛ فقد وجدت العلة دون حكمها، فبطلت قاله القرافي.

قال ابن عاشور: أي لو جاز التعليل بالحكمة للزم تخلف الحكم عن العلة فورد عليها النقض، لأن الحكمة لما كانت غير منضبطة بل مشككة كانت غير مؤثرة في بعض المواضع، وهي مواضع ضعفها، ألا ترى أن اختلاط الأنساب الذي هو حكمة الزنا موجود بضعف في تفريق الأبناء في مواضع عن أمهاتهم حتى لا يعرفنهم، وليس موجبا للحد، لرجاء التمييز ولندرة حدوث هذا التفريق، لأن دونه موانع تمنع حصوله؛ وكذلك المشقة المعتبرة علة للقصر والفطر في السفر يوجد شيء منها في مسير أميال قليلة خارج البلد، فلذلك يعدل عن التفريق إلى الزنا في الأول، وعن المشقة إلى سفر أربعة برد في الثاني، وهذا وجه الفرق الذي أطال به المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ اهـ

تنبيه: تقدم قول حلولو: الثاني: أن يكون الوصف المعلل به ضابطا لحكمة، وهي المصلحة المقصودة لشرع الحكم. وظاهره أن الحكمة هي المصلحة المترتبة على شرع الحكم، و ليس كذلك، كما هو ظاهر،

فالمراد بالحكمة هنا الأمر المناسب لشرع الحكم لا المصلحة المترتبة كما سيأتي تحقيقه في البيت بعد هذا.

ثم قال الناظم معرفا للحكمة:

(وهي التي من أجلها الوصفُ جرى   علـةَ حـكـم عـنـد كـل مـن درى)

قال في الأصل: والحكمة عند أهل الأصول هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة، والحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو تكميلها أو درء مفسدة أو تقليلها اهـ.

وفيه أن الحكمة هنا هي نفس المصلحة أو نفس المفسدة، لا جلب الأولى ولا درء الثانية، فالحكمة هي نفس اختلاط الأنساب مثلا، لا دفع ذلك، وهي نفس المشقة، لا رفعها الذي هو التخفيف، فإن هذا يحصل بعد ترتيب الحكم على علته، وإن كان هذا قد يطلقون عليه حكمة، ومن ذلك قول الناظم: ثم المناسب عنيت الحكمه إلخ..

وقد نبه على هذا الجيزاوي في حاشيته على العضد، والشربيني في حواشيه على المحلي. وهذا هو الذي يفيده قول القرافي: «ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخَلْق»، وقد مثل لها باختلاط الأنساب وضياع المتاع.

وفي حاشية الجيزاوي عند قول ابن الحاجب: «لا حكمة مجردة» أن المراد بالحكمة هنا ما كان منشأ لترتب الحكم على الوصف الذي جعل علة، لا جلب المصلحة ودفع المفسدة المقصودان من ترتب الحكم على الوصف، كالمشقة، فإنها الواسطة في جعل السفر علة لترتب الترخص عليه، ودفع الضرر هو المقصود من ذلك اهـ.

ثم قال: قد يتوهم أن المراد بالحكمة ما قصد من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، وليس كذلك كما علمت اهـ.

وللشربيني في حواشيه عند قول المصنف: (اشتمالها على حكمة) ما نصه: وفي السعد معنى اشتمالها على الحكمة أن في ترتب الحكم عليها

مصلحة كالإسكار، فإن في تحريم الخمر مع الإسكار مصلحة، وليس المقصود أن في الإسكار مصلحة.

هذا واعلم أن الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة الآتية في قوله: وقيل يجوز كونها نفس الحكمة، فإن الحكمة هناك معناها الأمر المناسب لشرع الحكم، كما يؤخذ من كلام العضد والسعد، وقد اشتبه أحد الموضعين بالآخر على الحواشي هنا، فكتبوا على قول الشارح الآتي: «كالمشقة» أي كدفعها، ظنا أن المراد بالحكمة المصلحة المترتبة، وليس كذلك بل المراد بها الأمر المناسب لشرع الحكم.

وفي العضد: إن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود، أي: من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، خفيا أو غير منضبط لا يعتبر، لأنه لا يعلم، فكيف يعلم به الحكم؟ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ولو عادة، فيجعل معرفا للحكم.

مثاله: المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلا لقصد التخفيف، ولا يمكن اعتبارها بنفسها، لأنها غير منضبطة، لكونها ذات مراتب مختلفة، ولا يناط الترخيص بالكل، ولا يمتاز البعض بنفسه، فنيط الترخيص بما يلازمه، وهو السفر.

مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص، لكن وصف العمدية خفي، لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء، فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة يقضى في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل اهـ.

فعلى كل علمنا أن جلب المصلحة أو دفع المفسدة غير الحكمة المناسبة للحكم، وهو الوصف الذي إذا نظر لذاته يخال أنه علة، وبهذا ظهر أنه لا تكرار في كلام المصنف بين ما هنا وما سيأتي في قوله: وأن تكون وصفا ضابطا لحكمة، لأن المراد بها فيما يأتي الوصف المناسب لشرع الحكم، وهنا المصلحة المترتبة. وأن قوله: فيما يأتي: «كالمشقة»

ليس على معنى كدفعها، فإنه مبنيٌّ على أن المراد بالحكمة المصلحة المترتبة.

والحاصل أن العلة في الأول الأفعال المخصوصة، والوصف المناسب العمدية، والمصلحة المترتبة الحفظ؛ والعلة في الثاني السفر، والوصف المناسب المشقة، وهو المراد بالحكمة في الكلام الآتي، والمصلحة التخفيف فتأمل اهـ كلام الشربيني.

ولأجل الخلط بين المعنيين استظهر في نثر الورود أن التعليل بالحكمة إنما يتأتى على القول المرجوح من الخلاف المشار إليه بقول الناظم:

وفي ثبوت الحكم عند الانتفا   للظن والنفي خلاف عرفا.

قال: وإيضاحه أن المشقة التي مثلوا بها لغير المنضبط لما لم تصلح للتعليل لم يعلل بالحكمة التي هي رفع المشقة إلا على القول المرجوح، كما ذكرنا من أن المسافر يقصر ولو لم تحصل له مشقة على المشهور، والمشهور في مثل هذا التعليل بالمظنة اهـ.

وفيه ما علمت أن رفع المشقة ليس حكمة يصلح التعليل بها قولا واحدا، فالحكمة المختلف في التعليل بها هي نفس المشقة، كما تقدم ذلك متكررا في كلامهم.

والحاصل أن الأوصاف الضابطة للحِكَم لا خلاف في جواز التعليل بها، وهي أبدا منضبطة، وهي المعبر عنها بالمظان، كتعليل القصر والفطر بقطع المسافة المعلومة، وحد الزنا بالإيلاج المعلوم، والسرقة بأخذ المال على الوجه المعلوم.

وأما الحكم فهي التي في التعليل بها خلاف، والمراد بها ما تشتمل هذه الأوصاف المذكورة عليه من مصالح أو مفاسد، كالمشقة واختلاط الأنساب وضياع المتاع. والعلم عند الله تعالى.

ولك أن تقول في الفرق بينهما أن الوصف عبارة عما شرع الحكم

عنده للحكمة، والحكمة عبارة عما شرع الحكم لأجله؛ فاختلاط الأنساب هو الحكمة في جعل وصف الزنا سببا لوجوب الحد، وضياع المال هو الحكمة في جعل وصف السرقة سبب القطع اهـ.

قال في المعيار: «الحكمة هي المقصود من إثبات الحكم أونفيه، كالمشقة، وأما المظنة فأمر ظاهر منضبط يظن عنده وجود الحكمة».

(وهـو لـلـغـة والـحـقـيـقـه والشرع والعرف نمى الخليقه)

يعني أن الوصف المعلل به نماه الخليقة أي الناس الذين هم أهل الأصول إلى الأنواع الأربعة، وهي:

اللغة: كتعليل تحريم النبيذ المسكر بأنه يسمى خمرا لغة كالمشتد من ماء العنب، بناء على ثبوت اللغة بالقياس.

والحقيقة: فيقال فيه: وصف حقيقي، والحقيقي في الاصطلاح: ما يتعقل في نفسه من غير توقف على شرع أو عرف أو لغة، كالإسكار والطعم والقتل، ولا يستفاد تعليل الحكم به إلا من الشرع.

والشرع: أي الوصف الشرعي، سواء كان الحكم شرعيا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، أو حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحليته بالنكاح كاليد.

وقيل: لا يكون الوصف حكما شرعيا؛ لأن شأن الحكم أن يكون معلولا لا علة؛ ورد بأن العلة معرف، ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما. قال ابن عرفة: والمراد بالحكم أحد الأحكام الخمسة.

قال ابن عاشور: تعليل حكم بحكم ليس فيه قلب لحقيقته، بيانه: أن المعلول من جهة لا يمتنع كونه علة من جهة أخرى لاختلاف الاعتبار، كحركة الأصبع معلولة لحركة اليد، وهي علة لحركة الخاتم، فإن منعتم ذلك فهو مصادرة اهـ

وقوله: فهو مصادرة» كذا في النسخة، ولعله «مكابرة» فتأمل.

قوله: «والعرف»، أي الوصف العرفي، وشرطه الاطراد بأن لا يختلف باختلاف سائر الأوقات، كالشرف والدناءة في الكفاءة. قال ابن عاشور: المراد من الأوصاف العرفية التي يعلل بها المعتبرة في سائر أعراف البشر أو عند غالبهم، ولا اعتبار بالنادر اهـ.

قال في الأصل: فإن اختلف باختلاف الأوقات فلا يعلل به لجواز أن يكون ذلك العرف في زمنه ﷺ دون غيره من الأزمنة؛ لكن يشكل عليه التمثيل بالشرف والخسة إذ قد يعد الشيء شرفا أو خسة في وقت دون وقت، وعند قوم دون قوم. قال في الآيات البينات: وقد يجاب بأنه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة، فلا إشكال اهـ.

(وقد يعلل بما تركبا وامنع لعلة بما قد أذهبا)

يعني: أنه يجوز التعليل عند الأكثر بالعلة المركبة، كالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد، وكالاقتيات والادخار وغلبة العيش، فإنها علة ربا الفضل عندنا على خلاف في اعتبار الثالث؛ وحجتهم أن المصلحة قد لا تحصل إلا بالتركيب. وقيل: لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى المحال في زعم القائل.

قال في شرح التنقيح: حجة المنع أن القول بتركيب العلة الشرعية يفضي إلى نقض العلة العقلية. بيانه أن القاعدة العقلية أن عدم جزء المركَّب علةٌ لعدم ذلك المركب، فإذا فرضنا علة شرعية مركبة أو عقلية فعُدِم جزء منها فلا شك أن ذلك المركبَ يُعْدم وتعدم تلك العلية تبعا له، فإذا عُدِم جزء آخر بعد ذلك لم يترتب عليه عَدَم ذلك المركب، ولا تلك العلية؛ لتقدُّم ذلك على عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فقد وُجِدت العلة العقلية بدون أثرها، وهو نقض العلة العقلية، وهو محال اهـ.

وهذا مبنيٌّ على أن عدم الأوصاف علة لعدم العلية، وليس كذلك، لأن العدم لا يصلح علة، ولأن كل واحد من الأوصاف شرط في تحقق العلة، فالانتفاء إنما هو لانتفاء شرط لا لعلة عدم العلية اهـ من الآمدي.

قال في شرح التنقيح: فإن قلت: هذا يقتضي ألّا يوجد مركب في العالم، وهو خلاف الضرورة.

قلت: لا معنى للمركّب في الخارج إلا تلك الأجزاء، والمجموع إنما هو صورة ذهنية، أما العليَّة فهي حكم شرعي خارجيٌّ عَرَضيٌّ لذلك المركب فافترقا.

والجواب: أن نقض العلة العقلية غير لازم؛ لأنه إذا عُدِم جزءٌ من الثلاثة عُدِمت الثلاثة، والباقي بعد ذلك هو جزء الاثنين لا جزء الثلاثة، فإذا عُدِم أحد الاثنين الباقيين الآن يُعدم مجموع الاثنين، فعَدَمه علةٌ لعدم الاثنين لا لعدم الثلاثة؛ لأن عدم الباقي ليس جزء الثلاثة؛ فإن جزئية الثلاثة أمر نسبي يذهب عند ذهاب أحد الطرفين، وهو الثلاثة اهـ من شرح التنقيح.

ولعل فيه حذفا، والأصل: لأن عدم الباقي ليس عدم جزء الثلاثة، وبقية كلامه يشير إلى ذلك.

وقوله: (وامنع لعلة بما قد أذهبا) أي حكمتها، يعني أنه لما كانت العلة من شرطها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لنوط الحكم بها اشترط في مانعها أن يذهب حكمتها أي يبطلها؛ ولا بد أن يكون المانع وصفا وجوديا كما للسبكي، قال: والمانع الوصف الوجودي المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص.

مثاله: الدين على القول بأنه مانع من الزكاة، فإن حكمة السبب المعبر عنه بالعلة الذي هو الغنى بملك النصاب مواساة الفقراء من فضل مال الأغنياء، وليس مع الدين فضل يواسى به.

قال محمد جعيط في حواشيه: وقد أشار الشيخ ابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب إلى أنه اختلف هل الدين مانع من الغنى ويصير المديان كالفقير، وعلى هذا هو مانع من السبب، أو مانع من الأداء وهو المسمى بمانع الحكم؛ ويؤخذ هذا الخلاف من الخلاف الذي في مسألة ما إذا وهب الدين للمديان عند تمام الحول هل يزكي أو يستقبل حولا؟ اهـ.

والظاهر أن مبنى الزكاة على أنه مانع من الحكم، ومبنى استقباله على أنه مانع لسبب الحكم اهـ.

وكان المناسب أن يُذكَر هنا قبل هذه المسألة: أن من شروط العلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لنوط الحكم بها، كما فعل صاحب جمع الجوامع، لأن ما ذكر هنا مرتب على ما أهمل. قال في جمع الجوامع: ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لنوط الحكم؛ ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها.

ومعنى اشتمالها عليها أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم، فإنه يترتب على كونها علة للحكم ترتب الحكم عليها، ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة، فهي مترتبة عليها بواسطة الحكم. والحكمة هنا هي المصلحة المترتبة أو دفع المفسدة، وهي هنا غير الحكمة في قوله: «إلا فحكمة بها يناط»، فإنها ثم بمعنى الأمر المناسب لشرع الحكم. وقد تقدم ذلك.

قال محمد فال بن باب:

علل بباد ذي اشتقاق منضبط   لم يخرم الأصل وتعيين شرط
والشرط في مانعها أن يذهبا   حكمتها، وجاز أن تركبا

(والخلف في التعليل بالذي عَدم   لما ثبوتيا كنسبي علم)

قوله: (ثبوتيا) مفعول علم الثاني متقدم، ومفعولها الأول الضمير المستتر النائب، يعني أنه وقع الخلاف في تعليل الحكم الثبوتي أي الوجودي بالوصف العدمي، وهو جائز عند الجمهور؛ لصحة أن يقال: ضرب فلان عبدَه لعدم امتثال أمره؛ ولأن العلةَ بمعنى المعرف، ولا مانع من تعريف الوجودي بالعدمي. ومنعه بعض الفقهاء، واحتجوا بأن العدمي أخفى من الثبوتي، فلا يكون علامة عليه، وبأن شرط العلة الظهور،

والعدمي غير ظاهر، وبأن التعليلَ في المثال بالكف عن الامتثال، والكف أمر وجودي.

والعدمي عند الفقهاء ما كان العدم داخلا في مفهومه كعدم كذا، وانتفاء كذا، أو سلب كذا، والتحقيق ما عليه الجمهور؛ لأن كون العدمي أخفى وشرط العلة الظهور لا دليل فيه؛ لأن العدمي ربما يكون ظاهرا ظهورا لا خفاء فيه، يدل لذلك جواز تعليل العدمي بالعدمي اتفاقا، فلو لم يظهر لم يعلل به، كتعليل عدم نفوذ التصَرف بعدم البلوغ أو الرشد، كما يجوز اتفاقا تعليل الوجودي بالوجودي كتعليل حرمة الخمر بالإسكار، وكذلك تعليل العدمي بالوجودي كتعليل عدم قبول الشهادة بالفسق، فهذه الثلاثة الأخيرة مما لا خلاف فيه، وإنما الخلافُ في القسم الذي ذكر الناظمُ.

قوله: (كنسبي) يعني أنه جرى الخلاف كذلك في التعليل بالأمور النسبية؛ ويقال لها الإضافية كالأبوة والبنوة، والتقدم والتأخر، والمعية والقبلية والبعدية، وهي وجودية عند الفقهاء والفلاسفة عدمية عند المتكلمين، غير أن وجودها ذهني فقط، والأوصاف العدمية عدمية في الذهن والخارج، فالأمور النسبية موجودة باعتبار الذهن عدمية باعتبار الخارج؛ وحقيقتها هي الصفة التي لا تعقل حقيقتها إلا بإضافة أمر لآخر ينافيه منافاة تامة، بحيث يستحيل اجتماع الوصفين في شيء واحد، كما يستحيل في البياض والسواد، كما أنه يستحيل إدراك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه.

قال ابن عاشور في حاشيته: النسب والإضافات عدمية عند الأشاعرة، بناء على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم؛ وأما عند الفلاسفة فهي من الاعتباريات، وهي واسطة، فالأشاعرة نظروا لابتناء الآثار في الخارج، والفلاسفة نظروا للذهن مع الخارج، فما له أثر في الذهن ولا أثر له في الخارج فهو الاعتباري اهـ.

فعلى القول بوجودها يجوز التعليل بها مطلقا، كتعليل ولاية الإجبار بالأبوة.

وعلى القول بعدمها يجوز تعليل العدمي بها بلا خلاف، كتعليل عدم القصاص بالأبوة، وفي الوجودي خلاف.

وإذا كان للمعنى عبارتان إحداهما نفي، والأخرى إثبات، فإذا عبر بالإثبات جاز تعليل الثبوتي به، وإذا عبر بالنفي جرى على الخلاف، كالكفر مثلا يعبر به بالإثبات وبعدم الإسلام نفيا، فتقول: يقتل الكافر لكفره، أو لعدم إسلامه، ويحجر على المجنون لجنونه، أو لعدم عقله.

وإذا كانت العلة مركبة من وجودي وعدمي كتعليل وجوب الدية المغلظة في شبه العمد بأنه قتل بفعل مقصود لا يقتل غالبا، فإنها تجري على الخلاف نظرا إلى الجزء العدمي. قال محمد فال بن باب:

بعدمي محض او إضافي علل ثبوتيا على خلاف

(لم تلف في المعلَّلات علة خالية من حكمة في الجمله)

يعني: أن الأحكام الشرعية المعلَّلة لا تخلو علة من عللها ولو غير متعدية عن حكمة، لكن في الجملة، وإن لم توجد في كل محل من محال تلك العلة على التفصيل، كقصر المسافر بلا مشقة ونحوه من المعللات بالمظان.

وأما التعبدات فيجوز أن تتجرد عن حكم جلب المصالح ودرء المفاسد، بناء على أن درء مفسدة العصيان وجلب مصلحة الثواب كافية في الحكمة في نوط الحكم بها اهـ.

وفيه احتمال لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ قاله في نثر الورود.

(وربــمــا يــعــوزنــا اطــلاع لــكــنــه لــيــس بــه امــتــنــاع)

يعني: أن كون العلة لا تخلو عن حكمة في الجملة لا يلزم منه اطلاعنا على كل حكمة، لكن عدم اطلاعنا عليها لا يلزم منه منع التعليل بتلك العلة التي لم تظهر حكمتها، كالقوت والادخار عندنا في ربا الفضل، والطعم عند الشافعية، والكيل عند الحنفية، والمالية عند الأوزاعي؛ وكالتعليل باللمس وغيره من النواقض.

قال الشوشاوي عند قوله في التنقيح: «طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد»: إنا قد استقرينا الشرائع ووجدنا أكثرها مصالح، إذ لا يأمر الله إلا بخير، ولا ينهى إلا عن شر، ووجدنا فيها أشياء قليلة بالنسبة إلى ما علمناه، كتعيين أوقات الصلوات الخمس، وشهر رمضان، ونصب الزكاة، وتحديد الحدود، والكفارات وغيرها، ولم تعلم مصلحة ذلك، فنقول: هذه الأشياء القليلة التي لم نعلم مصالحها فيها مصالح، وإن كنا لا نعلمها، قياسا للقليل على الكثير؛ لتطرد قاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد اهـ.

وأخذ الكوراني من جواز التعليل بما لا يطلع على حكمته أن الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال. وهو مردود بأن المكلف متى علم أن أحكام الشرع مقرونة بالحِكَم بعثه ذلك على الامتثال في الجملة، وإن لم يطلع على بعضها؛ ونظير ذلك من سمع واعظا بغير لغته أثر فيه في الجملة، وإن لم يفهم كلامه، وبهذا أجاب القاضي حسين عن فائدة الخطبة بالعربية، إذا لم يفهمها الحاضرون.

(وفي ثبوت الحكم عند الانتفا لــلــظــن والــنــفــي خــلاف عــرفــا)

قوله: (الانتفا) أي انتفاء الحكمة قطعا في صورة، وقوله: (للظن) أي لوجود المظنة، عبر عن المظنة هنا بالظن. وقوله: (والنفي) بالجر معطوف على قوله: (ثبوت).

يعني: أنهم اختلفوا إذا قطع بانتفاء الحكمة في صورة، هل يثبت

الحكم فيها لمظنة حصول الحكمة، فيناط الحكم بالمظنة، أو لا يثبت الحكم، إذ لا عبرةَ بالمظنةِ مع تحقق انتفاء الحكمة؟.

ومما ينبني على الخلاف قصر المسافر الذي لم تصبه مشقة، والراجح القصر، وكاستبراء التي لا تحمل عادة، والحكمة فيه الدلالة على براءة الرحم، وذلك متحقق في الصغيرة بدون استبراء، وهو واجب.

(وعللوا بما خلت من تعديه ....)

يعني: أن المالكية والشافعية والحنابلة جوزوا التعليل بالعلة التي لا تتعدى محل النص، وهي العلة القاصرة، ومنع ذلك أكثرُ فقهاء العراق مطلقا، كما نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ومنعه أبو حنيفة وأصحابه في المستنبطة دون المنصوصة والمجمع عليها. فالتعدي إذن شرط في القياس لا في التعليل عند الجمهور، وفائدة التعليل بها هو ما أشار إليه بقوله:

(................ ليعلم امتناعه والتقويه)

يعني: أن من فوائد التعليل بالعلة القاصرة عند الجمهور امتناع القياس على محل معلولها حيث يشتمل على وصف آخر متعد، لمعارضتها له، فيتوقف عن القياس لأجل المعارضة، إذ يجوز أن يكون كلٌّ جزءَ علةٍ، فلا تعدية، وأن يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية، وإذا جاز الأمران فلا بد من دليل يثبت أن ذلك الوصف المتعدي مستقل بالعلية لا جزء لتصح التعدية، وانظره في الأصل. ومثلوا له بتعليل طهورية الماء بالرقة واللطافة، ولا يوجد ما يماثل الماء فيها حتى يتعدى ذلك الوصف إليه، فلو عللها مستدل بإزالة كل مستقذر، وهذا متعد لغير الماء من المائعات، فإنه لا يجوز الإلحاق بهذا الوصف المتعدي، لاحتمال عدم استقلاله بالعلية.

ومن فوائد التعليل بها أيضاً تقوية النص الدال على معلولها إذا كان نصا ظاهرا، لأنه لقبوله التأويل يحتاج إلى مقو يصرف عنه التأويلَ، وكذا

إذا كان قطعيا بناء على أن اليقين يتفاوت؛ لأنها كدليل آخر على إثبات الحكم.

ومنها زيادة الأجر؛ لأن المكلف إذا فعل بنية المصلحة ونية الامتثال كان له أجران، أي يزداد النشاط فيه حينئذٍ لقوة الإذعان لقبول معلولها، للاطلاع على مقصود الشارع، وذلك سبب زيادة الأجر.

وذكر الشيخ أبو إسحاق من الفوائد أيضاً أنه لو حدث فرع فيه تلك العلة ألحق بالأصل لأجلها، فلو لم تكن معلومة قبل حدوثه لما ألحقناه. قال البرماوي: وضعف بأنه حينئذٍ يتبين أن العلة غير قاصرة اهـ

(منها محل الحكم أو جزء وزد وصفا إذا كل لزوميا يرد)

يعني: أن من صور العلة القاصرة أن تكون العلة محل الحكم أو جزءه الخاص به، بأن لا يوجد في غيره، أو وصفه اللازم له؛ والمحل ما وضع له اللفظ، كتعليل حرمة الخمر بالخمرية، وتعليل الربا في الذهب والفضة بالذهبية والفضية.

ومثال التعليل بالجزء الخاص تعليل حرمة الخمر باعتصارها من ماء العنب؛ واحترز بالخاص عن العام، وهو المشترك بين الحكم وغيره، كتعليل إباحة البيع بكونه عقد معاوضة، فجزء المشترك، وهو «عقد معاوضة» شامل للبيع وغيره. ومن أمثلة التعليل بالخاص أيضاً تعليل نقض الوضوء بالخارج من السبيلين بالخروج منهما، إذ الخروج جزءٌ من معنى الخارج، إذ معناه ذات متصفة بالخروج، كما تقدم في الاشتقاق عند قوله: «وإن يكن لمبهم فقد عهد. . إلخ».

والمراد بالوصف اللازم هنا هو ما لا يتصف غير المحل به، كتعليل حرمة الربا في النقدين بالنقدية أي كونهما أثمان الأشياء؛ لأن النقدية وصف لازم لهما في أكثر البلاد اهـ

وهذا قبل ظهور الأوراق التي قامت مقامها في ذلك، بل أبطلت التعامل بالذهب والفضة.

وخرج بالخاص واللازم غيرهما، كتعليل الحنفية نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بخروج النجس من البدن المتعدي إلى نحو الفصد والحجامة، فالخروج من البدن جزء معنى الخارج لكنه غير خاص بالخارج من السبيلين، إذ يصدق بخروج الدم بالفصد ونحوه؛ وكتعليل ربوية البر بالطعم مثلا، فهو وصف غير لازم للبر، لوجود الطعم في غير البر من المطعومات، فلا ينتفي التعدي عنه.

تنبيه:

جعل هنا المحل من أقسام العلة القاصرة، لأن المحل قاصر، قال القرافي في شرح التنقيح: غير أن الفرق بين المحلِّ والعلة القاصرة ـ من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل ـ أن العلة القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له، والمحل ما وضع اللفظ له، كوصف البُرِّيَّة مثلا إذا قيل: إنَّ البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لاءم به مزاج الإنسان ملاءمة لا تحصل بين الإنسان والأرز، فإنَّ الأرز حارٌّ يابِسٌ يُبْسا شديدا ينافي مزاج الإنسان، فحَرُم الربا في البرِّ، ومُنِع بَدَلُ واحدٍ منه باثنين؛ لأجل هذه الملاءمة الخاصة التي لا توجد في غير البرِّ، فهذه علة قاصرة لا محلٌّ، وأما وصف البُرِّيَّة بما هي بُرِّيَّة فهو المحل، فلذلك حسن من الإمام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة، ولو كانا شيئا واحدا لم يحسن التخريج ولا التفريع.

إذا ظهر لك الفرق بينهما فكل ما يذكر في العلة القاصرة من الحِجَاج بين الفريقين نفيا وإثباتا هو بعينه ههنا، فيكتفى بذلك عن ذكره ههنا اهـ.

قال ابن عاشور: أي هما يشتركان في القصور، لكن العلة القاصرة لها مناسبة في الجملة، بخلاف المحل فلا مناسبة له، لأنه جعل محل الحكم علة الحكم، ولهذا فلا يلزم من تجويز العلة القاصرة تجويز التعليل بالمحل، لأن المحل أضعف لعدم مناسبته اهـ.

قال محمد فال بن باب بن أحمد بيب رحمهم الله تعالى ورضي عنهم:

وعللوا بغير ما تعدى   محل نص بخلاف يبدى
مثل محل الحكم أو جزء علم   وهكذا الوصف الذي له لزم

(وجاز بالمشتق دون اللقب   وإن يكن من صفة فقد أبى)

يعني: أنه يجوز التعليل بالاسم المشتق من الفعل اللغوي أي الحدث الصادر باختيار فاعله عند الأكثر، كالضارب المشتق من الضرب، والقاتل المشتق من القتل، نحو: «اقتله لأنه قاتل»، و«اقطعه لأنه سارق»، و«اضربه لأنه ضارب».

وأما اللقب، وهو العلم بأقسامه، واسم الجنس الجامد الذي لا ينبئ عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها فلا يعلل به، وكذا اسم الجمع كقوم ورهط.

قال في نشر الورود: فإن قيل: تقدم في قول المؤلف: «منها محل الحكم»، جواز تعليل الربا في الذهب بكونه ذهبا، والذهب اسم جنس جامد، فهو لقب.

فالجواب: أن اللقب ينظر باعتبارين، فإن اعتبر اشتماله على معنى مناسب جاز التعليل به، كتعليل الربا في الذهب بكونه ذهبا؛ لأن هذا اللقب يشتمل على معنى مناسب هو كون النقد أثمان الأشياء، وإن اعتبر في اللقب مجرد التسمية دون مناسبة فلا يصح التعليل به، وهو المراد هنا، كما لو علل الخمر بمجرد تسمية العرب له خمرا من غير ملاحظة معنى الإسكار؛ لأن مجرد الأسماء طردية لا تناط بها الأحكام اهـ

وأصل هذا قول الطوفي: واتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم. ذكره القرافي، ولم يفصح بالفرق بينه وبين التعليل بالمحل، غير أنه قال: لأن الاسم بمجرده طردي محض، والشرائع شأنها رعاية المصالح.

قلت: فتحقيق الفرق يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد التعليل بالاسم الجامد الذي لا ينبئ عن صفة مناسبة تصلح إضافة الحكم إليها، بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم، وهذا يشكل بالبر، فإنه قد جاز التعليل به، وهو جامد.

الوجه الثاني: أن يكون المراد التعليل بالتسمية، نحو حرمت الخمر لتسميتها خمرا والتفاضل في البر لتسميته برا، ونحو ذلك؛ إذ التسمية لا تأثير لها، بخلاف المعنى المستفاد من المحل بإشارته إليه أو تنبيهه عليه، وربما التفت الكلام هنا إلى الاسم والمسمى، فمن قال: هما واحد، أو متغايران، والمراد المسمى الذي هو مدلول الاسم، فحكمه حكم سائر العلل إن كان مؤثرا أو مناسبا علل به، وإلا فلا؛ ومن أراد الاسم الذي هو اللفظ لم يعلل به قطعا اهـ

وما أجاب به في نثر الورود عن إشكاله هو الوجه الأول في كلام الطوفي رحمه الله تعالى. والظاهر أنه لا إشكال أصلا؛ إذ من المعلوم أن المراد بالتعليل باللقب هو مجرد التسمية بهذا الاسم كلفظ الذهب مثلا، وأما التعليل بالمحل فالمراد به التعليل بمسمى هذا الاسم، وهو المعدن النفيس، وقد أشار إلى هذا الطوفي في الوجه الثاني من كلامه، ويدل لهذا ما وجه به الرازي منع التعليل باللقب، قال: لأنا نعلم بالضرورة أنه لا أثر في تحريم الخمر لتسميته خمرا، بخلاف مسماه من كونه مخامرا للعقل، فهو تعليل بالوصف اهـ على نقل المحلي.

وقول الطوفي: «وهذا يشكل بالبر، فإنه قد جاز التعليل به، وهو جامد»، فيه أن الذي جاز التعليل به مسماه أي الحب ذو الخصائص المميزة له، وهذا ليس من موضوع كلامه، لأن كلامه في الأسماء لا في المسميات. ويقوي هذا من كلام الطوفي نفسه قوله في الوجه الثاني: «الوجه الثاني: أن يكون المراد التعليل بالتسمية، نحو حرمت الخمر لتسميتها خمرا والتفاضل في البر لتسميته برا، ونحو ذلك؛ إذ التسمية لا تأثير لها، بخلاف المعنى المستفاد من المحل». فتأمله، والله تعالى أعلم.

واختار السبكي جواز التعليل باللقب كتعليل نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي؛ لأن العلة بمعنى المعرف والأمارة، لا بمعنى الباعث عنده، وإذا كان كذلك فلا مانع أن ينصب شيء علامة على غيره، إذ الأمارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي، ولا مناسبة معنوية؛ ولا ينافي ذلك أن شرط الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال.

وقد بسط السبكي الكلام على المسألة في رفع الحاجب، فقال: وبقي التعليل بمجرد الاسم، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بأن اسمهما ذهب وفضة. وقد ادعى الإمام الرازي وأتباعه الاتفاق على أنه لا يجوز التعليل به، وليس كما ادعوه، فالخلاف في المسألة معروف بين أصحابنا، ورأي أبي إسحاق الشيرازي الجواز.

وقال ابن السمعاني: قال الأصحاب: الاسم ضربان:

الأول اسم اشتقاق، وهو إما من فعل، كالضارب والقاتل، فيجوز جعله علة في قياس المعنى، وإما من صفة، كالأبيض والأسود، فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية، فمن احتج بالشبه الصوري احتج به، وقد قال النبي ﷺ في الكلاب: «**اقتلوا منها كل أسود بهيم**»[1]، فجعل السواد علما على إباحة القتل.

والثاني: اسم لقب، وهو إما مستعار كزيد وعمرو، لا يدخله حقيقة ولا مجاز؛ لجواز أن ينقل اسم زيد إلى عمرو وبالعكس، فلا يجوز التعليل به، أو اسم لازم، كالرجل والمرأة، ففي جواز التعليل به وجهان، قال: والصحيح عندي أنه لا يجوز التعليل بالأسامي بحال؛ لأنها تشبه الطرود.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام والفوائد «باب ما جاء في قتل الكلاب» (رقم: ١٤٨٦)، وكذا أبو داود في كتاب الصيد «باب في اتخاذ الكلب للصيد وغيره» (رقم: ٢٨٤٥) لكن بلفظ: «**فاقتلوا منها الأسود البهيم**».

قلت: وما ذكر حسن، إلا أنه ليس الكلام في المشتق مما يصح تعليله به، فقد صرح الإمام الرازي وغيره بأنه معلل بما منه الاشتقاق، ولا في المشتق مما في تعليله به خلاف، كالشبه الصوري، فإن الخلاف يطرقه من قبل أن المشتق منه هل يصح أن يعلل به؟ وإنما الخلاف في اسم اللقب اهـ.

(وعلة منصوصة تعدد ... في ذات الاستنباط خلف يعهد)

يعني أنه يجوز أن تكون لحكم واحد علتان فأكثر عند الجمهور، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، متعاقبة أو على المعية.

وقوله: «لحكم واحد» أي بالشخص، وأما الواحد بالنوع فيجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف، كقتل زيد بالردة، وعمرو بالقصاص، وبكر بالزنا، وهكذا.

ودليل جواز تعدد علل الحكم الواحد وقوعه، كإيجاب الوضوء من البول والغائط ونحوهما من النواقض، ولأن العلل الشرعية معرفات لا مؤثرات، ولا مانع من اجتماع معرفين فأكثر على شيء واحد.

قال ابن عاشور: والتحقيق أن هذا المثال من باب تعدد محل العلة الواحدة، فإن ناقض الوضوء الحدث، وما يذكر من النواقض محل للحدث تحقيقا، وهي الأحداث، أو ظنا، وهي الأسباب اهـ.

وقوله: (في ذات الاستنباط خلف يعهد) أي أقوى من الخلاف في المنصوصة، فلا ينافي ذلك ثبوت الخلاف في المنصوصة، لكنه ليس بقوي قوته في المستنبطة، والجمهور على جواز التعدد فيها، متعاقبة أو على المعية، وهو مذهب مالك، ومنع القاضي تعددها مطلقا، ومنعه ابن الحاجب في المنصوصة دون المستنبطة. ووجه المنع لزوم المحال من تعددها، لأن الحكم إذا استند إلى واحدة منهما استغنى عن الأخرى، فيلزم استغناؤه عن كل منهما وعدم استغنائه، فيجتمع النقيضان؛ ويلزم تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية نفس الموجود بالأولى؛

ووجه منع تعدد المنصوصة فقط أن المنصوصة يلزم منها المحال المذكور وتحصيل الحاصل، والمستنبطة لا يلزم منها ذلك لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الأوصاف، واجتماع النقيضين، وهما الاستغناء وعدمه، إنما يأتي في استقلال كل منهما بالعلية؛ وتحصيل الحاصل لا يأتي إلا في التعاقب.

وأجاب الجمهور بأن اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل إنما يأتي إذا كانت العلل عقلية، وهو ما يفيد وجود أمر، لأنها مؤثرة؛ أما إذا كانت شرعية، وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا، لأنها بمعنى الدليل، ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد.

وفيه إيراد وأجوبة عنه نقل في الأصل بعضها عن الآيات البينات.

تنبيه:

الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية من خمسة أوجه: الأول أن الحكم العقلي لا يعلل بعلتين؛ الثاني أن العقلية توجب حكمها لذاتها، ولا يصح وجودها بدون حكمها؛ الثالث أن العقلية لا توجب حكمها لغير محلها؛ الرابع أن العقلية لا تكون إلا وجودا، وأما الشرعية فتكون وجودا وعدما؛ الخامس أن العقلية لا تتوقف على شرط في اقتضائها حكمها، بخلاف الشرعية، كالطعم علة في الربا، لكن بشرط اتحاد الجنس.

فإن قيل: الحياة شرط العلم، والعلم علة عقلية. قيل: الحياة شرط في وجود العلم لا في اقتضائه حكمه اهـ من البدر الطالع شرح جمع الجوامع للخطيب الشربيني.

(وذاك في الحكم الكثير أطلقه كالقطع مع غرم نصاب السرقة)

يعني أن تعدد الحكم لعلة واحدة جوزه الكثير بل الأكثر جوازا مطلقا، أي سواء كانت العلة منصوصة أو لا، إثباتا كالسرقة للقطع والغرم إذا استمر يسر السارق إلى يوم القطع أو الحكم؛ أو نفيا كالحيض لنفي الصوم والصلاة والطواف ومس المصحف ودخول المسجد؛ وقيل بالمنع مطلقا، وقيل يجوز إن لم يتضاد الحكمان، ويمتنع إن تضادا، كالتأبيد

لصحة البيع وبطلان الإجارة، لأن الشيء الواحد لا يناسب المتضادين، بناء على اشتراط المناسبة في العلة، بناء على أنها بمعنى الباعث لا الأمارة، وهو مرجوح.

وجوابه من جهة المختار أن لا مانع أن يناسب الوصف الواحد حكمين متضادين بجهتين مختلفتين، كالتوقيت فإنه سبب لصحة الإجارة، لأنه ضابط للمنفعة المعقود عليها مع بقاء ملك الرقبة، وبضبطها يدرأ التشاجر بين المتعاقدين؛ أما مناسبته لبطلان البيع فلأنه نقل ملك في الرقبة الذي هو أثر البيع، والتوقيت ينافيه لاقتضائه بقاء تعلق البائع بها. قاله في الأصل تبعا للمحلي.

لكن فيه أن حكمي البيع والإجارة ليسا متضادين، لأن شرط التضاد اتحاد المحل. وقد نبه على ذلك العطار في حاشيته.

(وقد تخصص وقد تعمم لأصلها لكنها لا تخرم)

يعني: أن العلة يجوز تخصيصها للأصل الذي استنبطت منه، وذلك هو الظاهر من مذهب مالك، وللشافعي فيه قولان، كتعليل نقض الوضوء بلمس النساء في آية: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ بمظنة الالتذاذ للشهوة، فإن هذه العلة تخصص الآية بغير المحارم؛ وللشافعي فيه قولان. فَعَادَت الْعلَّة على عُمُوم النِّسَاء بالتخصيص بِغَيْر الْمَحَارِم، لاسيما إذا فسرت الملامسة بالجماع، وَمثله: حَدِيث «النَّهْي عَن بيع اللَّحْم بِالْحَيَوَانِ[1]»، شامل للمأكول وغيره، والعلة فيه ـ وهو معنى الربا ـ تقتضي تخصيصه بالمأكول؛ لأنه بيع ربوي بأصله، فما ليس بربوي لا مدخل له في النهي، ولذلك جرى قولان في بيع اللحم بالحيوان غير المأكول مأخذهما ذلك اهـ. والمذهب تخصيصه بمأكول اللحم؛ لما فيه من المزابنة.

قوله: (وقد تعمم لأصلها) يعني أن العلة يجوز أن تعود على أصلها الذي استنبطت منه بالتعميم، كقوله ﷺ في حديث أبي بكرة: «**لا يقضين**

---

(١) أخرجه مالك في الموطإ في كتاب البيوع «باب بيع الحيوان باللحم» (رقم: ١٣٤٥).

أحدكم بين اثنين وهو غضبان»[1]، فالعلة هي ما اشتمل عليه الغضب من تشويش الفكر، فيلزم منع القضاء مع كل مشوش كالحقب والحقن ونحوهما، قال خليل: ولا يحكم مع ما يدهش.

قوله: (لأصلها) اللام زائدة قبل المفعول المتنازع فيه.

وقوله: (لكنها لا تخرم) يعني أنه يشترط في صحة الإلحاق بالعلة أن لا تخرم أصلها، أي لا تعود عليه بالإبطال، لأنه أصلها، فإبطاله إبطال لها، كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير، فإنه مجوز لإخراج القيمة، وذلك مفض إلى عدم وجوب الشاة على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها، وذلك إبطال لما استنبطت منه، وهو قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»[2]. وأجابوا بأنه من باب التعميم وإنما يكون عودا بالإبطال لو أدى إلى رفع الوجوب، والمراد بالإبطال ما ليس بتخصيص ولا تعميم.

قال الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان في شرحه: قلت: كذا للمؤلف تبعا للعبادي، وهو مشكل مع التعليل بالقاصرة اهـ.

وأجيب عن الإبطال بأن الشارع لعله راعى أن يأخذ الفقير من جنس مال الغني فيتشاركان في الجنس، فتبطل القيمة، فعاد بالبطلان من هذه الجهة، وباب الزكاة فيه ضرب من التعبد.

قال البرماوي: قلت: وأيضاً فإذا كان التقدير قيمة شاة يكون قولهم بإجزاء الشاة ليس بالنص، بل بالقياس، فيترك المنصوص ظاهرا، ويخرج ثم يدخل بالقياس، فهذا عائد بإبطال النص لا محالة اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام «باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان» لكن بلفظ: «لا يقضين حكم. .إلخ» (رقم: ٧١٥٨)، ومسلم في كتاب الأقضية «باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان» (رقم: ٤٤٩٠) لكن بلفظ: «لا يحكم أحد. .إلخ».

(٢) تقدم تخريجه.

(وشرطها التعيين، والتقدير لها جوازه هو التحرير)

يعني: أنه يشترط في الإلحاق بالعلة أن تتعين، بأن تكون وصفا معينا، وذلك عند الجمهور، لأنها منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو الدليل، ومن شأن الدليل أن يكون معينا، فكذا المحقق له، خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين مشترك بين المقيس والمقيس عليه، لأن ذلك المبهم المشترك يحصل المقصود.

قال في نشر الورود: كما لو قلت: الطعام الربوي يشتمل على أوصاف كالطعم والكيل والاقتيات والإدخار مثلا، فالعلة لا بد أن تكون أحد هذه الأوصاف وإن لم تعينه، فإذا وجدت هذه الأوصاف في شيء آخر علمنا وجود العلة المبهمة فيه، فيصح الإلحاق.

قال العطار في حاشيته: والكلام في عدم جواز التعليل بالأحد الدائر بين أمرين فأكثر إذا لم تثبت علية كل منهما أو منها، فلا ينافيه قولنا: من مس من خنثى غير محرم أحد فرجيه انتقض وضوؤه، لأنه إما ماس فرج آدمي أو لامس غير محرم، لأن كلا من المس واللمس ثبتت عليته للحدث في الجملة اهـ زكريا. أي فكل منهما ناقض عندهم.

قوله: (والتقدير لها جوازه هو التحرير) يعني أن جواز كون العلة وصفا مقدرا أي مفروضا لا حقيقة له هو التحرير، مثاله: قولهم: الملك معنى شرعي مقدر أي مفروض قيامه بالمالك، وهو علة في إطلاق التصرف في الشيء المملوك، خلافا للفخر الرازي القائل لا يتصور في الشرع تقدير فضلا عن التعليل به.

ورده القرافي قائلا: كيف يصح العقد على إردب قمح وهو غير معين ولا مقدر في الذمة، فحينئذ هذا عقد بلا معقود عليه؛ وكذلك إذا باعه بثمنٍ إلى أجَلٍ، هذا الثمنُ غير معيَّن، فإذا لم يكن مقدَّرا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمنٌ يُتصوَّر؟. وكذلك الإجارة لا بد من تقدير منافع في الأعيان حتى يصح أن تكون موردَ العقد؛ وإذا لم يُقدَّر الملكُ للمعتَق عنه

كيف يصحُّ القول ببراءة ذمته من الكفارة التي أعْتق عنها؟؛ وكيف يكون له الولاء في غير عبد يملكه، وهو لم يملكه محققا؟ فتعيَّن أن يكون مقدرا اهـ باختصار.

وقال: إن المقدرات الشرعية لا يكاد يخلو منها باب من أبواب الشرع، ومن التقدير قولهم: الحدث هو الوصف المقدر قيامه بالأعضاء قيام الأوصاف الحسية.

والتقادير الشرعية مثل إعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود؛ فالأول مثل وجود الماء في حق من لا يستطيع استعماله، والنجاسة المعفو عنها، والغرر اليسير في البيع، وفعل المكره كطلاقه ونكاحه وعتقه، وقاتل مورِّثه، فوجود ذلك كله كعدمه، أي نقدِّر عدميته. ومثال إعطاء المعدوم حكم الموجود الحمل في الميراث يوقف ميراثه حتى يولد، والإعتاق عن الغير، يقدر الملك للمعتق عنه قبل العتق في الزمان الفرد، ولأجل ثبوت الملك له يثبت له الولاء، وتبرأ ذمته من الكفارة الواجبة عليه إذا أعتق عنه بسببها، وكذلك تقدير ملك الدية للمقتول قبل موته بالزمان الفرد لتورث عنه اهـ.

(ومقتضي الحكم وجوده وجب متى يكن وجود مانع سبب)

يعني: أنه إذا كان وجود مانع من ثبوت حكم سببا أي علة لانتفاء حكم لا بد عند الجمهور من ثبوت المقتضي للحكم، أي العلة الموجبة للحكم، فلو لم يوجد المقتضي كان انتفاء الحكم حينئذٍ لانتفائه، لا لما فرض من وجود المانع، فلا يقال: لا تجب الزكاة على الفقير للدين، بل لأنه فقير؛ ولا يقال: لا يرث الأجنبي لأنه عبد، بل لأنه أجنبي.

(كذا إذا انتفاء شرط كانا وفخرهم خلاف ذا أبانا)

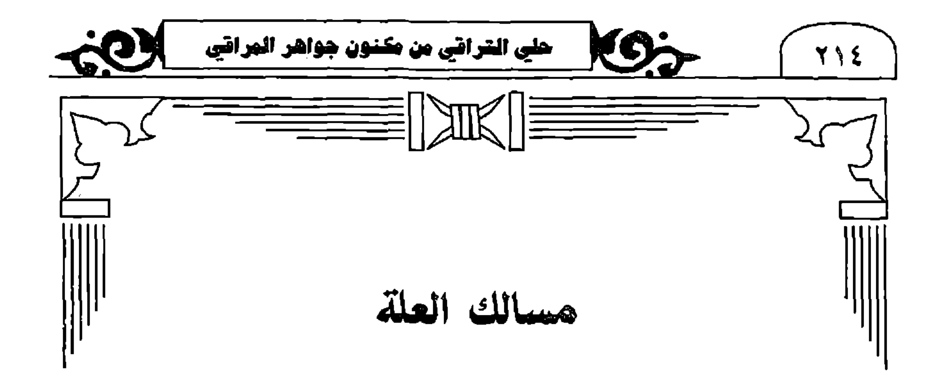
يعني: أنه يجب وجود المقتضي للحكم إذا كان سبب انتفائه انتفاء شرط لثبوته، و إلا كان انتفاؤه لانتفاء مقتضيه، فلا يقال: لا يرجم زيد البريء من الزنا لعدم إحصانه، بل لبراءته من الزنا، كما أنه لا يحسن أن

يقال: لا يبصر الأعمى زيدا لأن بينهما جدارا، لأنه لا يبصره ولو كان بجنبه.

وقوله: (وفخرهم خلاف ذا أبانا) يعني أن الفخر الرازي، وكذا ابن الحاجب منا خالفا الجمهور في المسألتين: هذه والتي في البيت قبل، فلا يشترطان وجود المقتضي للحكم عند انتفائه بسبب وجود المانع أو فقد الشرط، لأن نفي الحكم حينئذٍ لأمرين: وجود المانع وفقد المقتضي أو فقد الشرط، بناء على جواز دليلين على مدلول واحد.

ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، إذ نصب الأوصاف عللا حكم شرعي، وطريق إثباته أدلة الشرع، شرع الناظم في الكلام على مسالك العلة.





مسالك العلة

المسالك: جمع مسلك، وهو لغة مكان السلوك، وفي الاصطلاح ما أشار له الناظم بقوله.

(ومسلك العلة ما دل على علية الشيء متى ما حصلا)

يعني: أن مسلك العلة هو ما دل على كون هذا الشيء أي الوصف علة لهذا الحكم حيثما كان هذا الشيء، بناء على اشتراط الاطراد في العلة.

ويمكن أن يكون المراد أن المسلك حيثما كان هو ما يدل على كون الشيء علة، لا ما لا يدل، فيكون قوله: (متى ما حصلا) قيدا في المسلك قاله في الأصل.

والمسالك ثلاثة: وهي النقل والإجماع والاستنباط، وتفصيلها على ما ذكر في النظم تسعة: الإجماع، والنص، والإيماء، والسبر والتقسيم، والتخريج، والشبه، والدوران الوجودي والعدمي، والدوران الوجودي، وتنقيح المناط.

مسلك الإجماع:

(الاجماع................ ....)

أي من المسالك أي المواضع التي يؤخذ منها علية الشيء الإجماع

وما ذكر بعده، والمراد أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا، كالإجماع على أن العلة في حديث الصحيحين: «**لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان**»[1] تشويش الغضب للفكر؛ لأنه يؤدي إلى الميل عن الحق، ومنه يؤخذ أن الغضب اليسير لا يمنع من القضاء، لأنه لا يشوش الفكر، ويقاس عليه غيره مما يشوش الفكر كالجوع والعطش المفرطين، قال ابن عاصم في المرتقى:

ولا يقاس تافه الأشياء لأن فعلان للامتلاء

وقد تقدم عند قوله:

وقد تعمم................ إلخ

وكالإجماع على أن العلة في تقديم الأخ الشقيق في الإرث اختلاط النسبين فيه، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة ونحوهما على خلاف في المذهب.

وتقديم الإجماع على النص هو الذي جرى عليه السبكي تبعا لابن الحاجب، وإياهما تبع الناظم؛ بل نفى الفهري في شرح المعالم الخلاف فيه، قال: ولا خلاف في تقديم الإجماع عليهما. ووجهه أن الإجماع مقدم على النص في العمل، لأنه لا يحتمل النسخ.

وبعضهم ـ كالبيضاوي في منهاجه ـ قدم النص على الإجماع، لأنه أصله.

مسلك النص:

(...... فالنص الصريح مثل لعلة فسبب فيتلو

(١) الحديث أخرجه بهذا اللفظ مسلم في «باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان» (رقم: ٤٤٩٠)، وهو في البخاري في «باب هل يقضي القاضي أو يفتي المفتي وهو غضبان»، لكن بلفظ: «لا يقضين حكم. .إلخ»، وقد تقدم قريبا.

(من أجل ذا فنحو كي إذا . . . .)

يعني: أن المسلك الثاني الذي يلي الإجماع هو النص، ومنه الصريح، وهو ما لا يحتمل غير العلية، مثل قولك: افعل كذا لعلة كذا. فيلي ذلك: افعل كذا لسبب كذا.

وهذان المثالان عزيز وجودهما في الكتاب والسنة، ولهذا أسقطهما بعض الأصوليين.

وقد ذكر في البحر المحيط أن أعلى الصريح التصريح بلفظ الحكمة، قال: ثم الدال على الصريح أقسام: أحدها: التصريح بلفظ الحكمة، كقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾، وهذا أهمله الأصوليون، وهو أعلاها رتبة اهـ.

فيتلو أي يلي ما ذكر «من أجل»، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾، ومثله «لأجل» كحديث: «**إنما جعل الاستئذان لأجل البصر**»[1]. وحديث: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا**»[2]، رواه مسلم. أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق، والدافة: القافلة السائرة.

فيلي ما ذكر نحو كي وإذن، نحو قوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾ الآية، وفي الحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره: «قلت: أجعل لك صلاتي كلها، قال ﷺ: «**إذن تكفى همك ويغفر ذنبك**»[3]، وهما في مرتبة واحدة.

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الاستئذان «باب الاستئذان من أجل البصر» (رقم: ٦٢٤١)، ومسلم في كتاب الآداب «باب تحريم النظر في بيت غيره» (رقم: ٥٦٣٨)، لكن بلفظ: «**إنما جعل الإذن. .إلخ**».

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي «باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث» (رقم: ٥١٠٣).

(٣) الحديث أخرجه أحمد في مسنده من حديث الطفيل بن أبي بن كعب عن أبيه (رقم: ٢١٢٤٢)، والترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع «الباب ٢٣» (رقم: ٢٤٥٧).

قال في التقرير والتحبير: وذكر ابن السمعاني أن لأجل وكي دون ما قبلهما في الصراحة.

قلت: وظاهر هذا أنه يمكن تفاوت النص بالمعنى الأصولي في الدلالة، وهو مشكل، إذ النص عندهم هو ما لا يوضع إلا لمعنى واحد، فلا يحتمل غيره؛ وإذا كان كذلك فمن عرف الوضع في كل منها تساوت عنده، فكيف يتصور التفاوت؟

وقد تبع الناظم في هذا السبكي في الجمع؛ وقد فسر المحلي الصريح بما لا يحتمل غير العلية، يشير بذلك إلى أن المراد به النص الأصولي؛ وعليه يرد الإشكال المذكور.

والذي فسر به الآمدي الصريح أنه الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له؛ وقد جعل الظاهر قسما منه.

قال في الإحكام: المسلك الثاني: النص الصريح، وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال. ثم قسمه إلى القسمين المذكورين في النظم.

قال الأبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى.

وللزركشي في تشنيف المسامع ما نصه: والمراد بالنص هنا ما دل من الكتاب والسنة على العلية، وهو قسمان: صريح وعبر عنه البيضاوي بالقاطع، وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج إلى نظر واستدلال اهـ.

وله في البحر ما نصه: رابعها: كي، كذا جعلها الإمام في البرهان من الصريح، وخالفه الرازي، والأول أصوب. خامسها: إذن، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**أينقص الرطب إذا جف؟** قالوا: نعم، قال: فلا

إذن»[1]، كذا جعله الشيخ أبو إسحاق والغزالي من الصريح، وجعله في البرهان والمحصول من الظاهر.

وهذا يشير إلى أن وجه تأخر كي وإذن عما قبلهما هو الخلاف في صراحتهما. وقد وجه تأخر «لأجل» عما قبلها بكون دلالتها على العلية بواسطة.

وهذا ما ترجاه الشربيني في حاشيته بقوله: قول الشارح: (دون ما قبله في الرتبة)، لعل معناه في الصريح أن الأدون لا تصريح فيه بالعلية، وإن كان بمعناها، كما يفيده قول الشارح الآتي: للسببية التي بمعنى العلية اهـ.

وقد نظر الأسنوي في شرح المنهاج في تقسيم البيضاوي النص إلى قاطع، وهو الذي لا يحتمل غير العلية، وظاهر وهو الذي يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا، قائلا: إن دلالات الألفاظ لا تفيد اليقين عند الإمام كما تقدم غير مرة اهـ.

ونحوه للقرافي في نفائس الأصول، فقد منع فيه أن تكون دلالة الألفاظ على العلية قاطعة، قال: إنما هذه ظواهر، غير أنها أظهر من غيرها.

والحاصل أن النص الأصولي في طرق العلة إما منتف، والمراد بالصريح أعلى مراتب الظاهر، ولا إشكال حينئذٍ في التفاوت؛ أو يقال: التفاوت في النص إنما هو بالنظر لأمر آخر، كملاحظة الواسطة في الدلالة على العلية، أو الاتفاق على النصية والاختلاف فيها. وأكثر الأصوليين لا يتعرضون لهذه المراتب. والله أعلم.

---

(١) الحديث سيأتي تخريجه بلفظ: «إذا يبس»، وأما بهذا اللفظ فقال ابن الملقن: هذا الحديث صحيح، رواه أصحاب السنن من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم. تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج (ص: ٧٧) ط: المكتب الإسلامي.

فإن قيل: كيف عد كي من الصريح مع أنها تأتي مصدرية، والمحتمل غير صريح في التعليل؟، فيقال: قد أجاب ابن أبي شريف عن هذا بأن كي المصدرية تلزمها لام التعليل ظاهرة أو مقدرة، فهي مؤكدة للام التعليل، فلم تخرج عن كونها للتعليل بالأصالة، أو بالتأكيد، وفي الحقيقة مدخول كي الذي هو الفعل باعتبار ما تضمنه من المصدرية منتفيا أو مثبتا هو العلة.

وقال الشيخ زكريا: إن محل كونها للتعليل إذا لم تكن مصدرية. واستظهره صاحب نشر الورود قائلا: وعليه فعدها من الصريح فيه ما فيه اهـ

ونحوه قول الشيخ السالك بن الإمام: وعلى ما لزكرياء فما الفرق بين كي وغيرها من الحروف التي تأتي لمعان غير التعليل حتى عدت هي دونها من الصريح؟ اهـ من التقاييد المنقولة عنه.

(................ فما ظهر لام ثمت البا علما
(فالفاء للشارع فالفقيه فغيره يتبع بالشبيه)

يعني: أنه يلي الظاهرُ في العلية النص الصريح فيها، والظاهر هو الذي يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا.

وأقوى مراتب الظاهر هو اللام، ظاهرة كانت، كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾، أو مقدرة، نحو: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ ١٤﴾، ويطرد حذف لام التعليل قبل أن وأن المصدريتين.

وظاهر النظم كالأصل أن اللام الظاهرة والمقدرة في مرتبة واحدة، وهو خلاف ما في جمع الجوامع، قال: كاللام ظاهرة فمقدرة. قال حلولو: وأعلاها عند المصنف اللام ظاهرة ثم اللام المقدرة اهـ.

ثم بعد اللام الباء كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ﴾. قال البرماوي: فهي وإن كان أصل معناها الإلصاق،

ولها معان أخر، لكن كثر استعمالها في التعليل؛ لأن في التعليل أيضاً إلصاقا، كما قرره الرازي بأنها لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الإلصاق، فحسن استعماله فيه مجازا بكثرة اهـ.

فتلي مرتبة الباء مرتبة الفاء، وتقدم الفاء الواردة في كلام الشارع من كتاب أو سنة، سواء كانت في الحكم، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، أو الوصف المعلل به، كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته فمات: «**لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**»[1].

وتقدم العلة ثم مجيء الحكم بالفاء أقوى من عكسه قاله الرازي؛ لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة؛ لأن الطرد واجب في العلل دون العكس.

ونازعه النقشواني وقال: بل تقديم المعلول على العلة أقوى؛ لأن الحكم إذا تقدم طلبت النفس علته، فإذا ذكر وصف ركنت إلى أنه هو العلة، بخلاف ما لو تقدمت العلة ثم جاء الحكم فقد تكتفي النفس بأن ما سبق علته، وقد تطلب له علة بطريق أخرى. وأطال في ذلك. قال البرماوي: ولا يخفى ضعفه وقوة ما قاله الإمام اهـ.

قال في التحبير شرح التحرير[2]: وهل ما دخلت عليه الفاء في نص الكتاب أقوى مما في نص السنة، أو متساويان؟ فبالأول قال الآمدي، وبالثاني: قال الهندي. قيل: وهو الحق لاستوائهما في عدم تطرق الخطإ إليهما اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز «كيف يكفن المحرم» (رقم: ١٢٦٧) بلفظ: «**اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا**»، ونحوه لمسلم في كتاب الحج «باب ما يفعل بالمحرم إذا مات» (رقم: ٢٨٩٧).

(٢) الشرح المذكور لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ).

فيلي الفاء في كلام الشارع في الدلالة على علية الوصف الفاء الواردة في كلام الراوي الفقيه، كقول عمران بن حصين: سها رسول الله ﷺ فسجد[١]. رواه أبو داود.

فيلي ذلك الفاء الواردة في كلام الراوي غير الفقيه، ولم توجد الفاء في هذين القسمين إلا في الحكم، مع إمكان دخولها فيهما على الوصف، لكن لم يظفر له بمثال.

وجعل بعضهم الفاء من الإيماء؛ ووجه جعل الفاء من النص أنها للترتيب، فهي من جملة ما يترتب عليه الحكم، ووجه جعلها من الإيماء أن العلية أخص من الترتيب.

وقد تقترن الفاء بجواب الشرط فتكون نصا في التعليل نحو «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[٢]؛ لكنه تنصيص بالقرينة لا بالوضع، ومنه آية السرقة المتقدمة كما صرح به الفهري، وقد تقدم ذلك في الكلام على دلالة الإيماء.

قوله: (يتبع بالشبيه) ببناء يتبع للمجهول، أي يتبع ما ذكر بما يشابهه في الدلالة على العلة ظاهرا، كإن المكسورة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾ الآية، ونحو: ضربت العبد إذ أساء، وكبيد وحتى وعلى وفي ومن، والمراد بظهور هذه الأسماء والحروف في العلية ظهورها ولو بواسطة القرينة، إذ معلوم أن لها معاني غير التعليل، وربما تكون أغلب فيها.

مسلك الإيماء:

(والثالث الإيما اقتران الوصف بالحكم ملفوظين دون خلف)

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة «باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم» (رقم: ١٠٣٩)، والترمذي في «باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو» (رقم: ٣٩٥).

(٢) تقدم.

يعني: أن الثالث من المسالك بعد الإجماع والنص هو الإيماء، وقد قصره في النظم للضرورة، وهو لغة: الإشارة من بعد، واصطلاحا: هو اقتران الوصف أو نظيره الملفوظ بالحكم أو نظيره الملفوظ على الوجه الآتي.

وقوله: ملفوظين أي غير مستنبطين، سواء كانا مقدرين أو أحدهما منطوق به والثاني مقدر، فالمراد بالملفوظ خلاف المستنبط.

مثال تقديرهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، أي فإذا طهرن فلا مانع من قربانهن، فاقتران هذا الوصف الذي هو الطهر من الحيض بهذا الحكم، وهو جواز القرب من المرأة التي كانت حائضا في التقدير يومئ أن الطهر علة للجواز المذكور.

ومثال ذكر الوصف وتقدير الحكم قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، أي فلا شيء لهن، فاقتران الوصف الذي هو العفو بالحكم الذي هو سقوط الصداق عن الزوج يومئ إلى أن العفو علة السقوط.

فإن كانا مستنبطين معا فليس اقترانهما إيماء اتفاقا، وإن كان أحدهما ملفوظا والآخر مستنبطا ففيه خلاف، هل هو إيماء مطلقا، أو لا مطلقا، والأصح أنه إيماء إذا كان الوصف هو الملفوظ، لاستلزامه الحكم، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ أي جعله صحيحا، فحلية البيع وهي الوصف الملفوظ مستلزمة لصحته، وهي الحكم المستنبط، وإن ذكر الحكم واستنبط الوصف كالربا في البر في حديث: «**لا تبيعوا البر بالبر إلا مثلا بمثل**»[1]، الوصف فيه مستنبط غير منصوص، فليس إيماء، لجواز كون الوصف أعم، بأن يوجد دون الحكم، والأعم لا يستلزم الأخص.

فالصور أربع، لأن الحكم والوصف إما أن يكونا ملفوظين أو مستنبطين أو الوصف ملفوظا والحكم مستنبطا أو عكسه.

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(وذلك الوصف أو النظير قرانه لغيرها يضير)
(كما إذا سمع وصفا فحكم ....)

يعني: أن الوصف الملفوظ المقترن بالحكم لا بد أن يشعر اقترانه ذلك بكونه علة لذلك الحكم، حتى لو لم يكن الوصف أو نظيره علة للحكم أو نظيره لكان ذلك مخلا بفصاحة المتكلم.

ومثال اقتران نظير الوصف الذي لم يذكر بنظير الحكم الذي لم يذكر حديث البخاري أن امرأة قالت لرسول الله ﷺ: «**إن أمي ماتت وعليها نذر حج أفأحج عنها؟**»، قال: **أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟**» قالت: نعم، قال: «**فحجي عن أمك، فالله أحق بالقضاء**»[1].

فالمرأة سألت عن دين الله تعالى على الميت، فذكر لها رسول الله ﷺ نظير الحكم المسؤول عنه مقترنا بنظير علة المسؤول عنه، فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لكون الدين علة لكان بعيدا، فقد نبه ﷺ على كون نظير الوصف علة لنظير الحكم، فظهر بهذا أن الشارع عدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما نبه على أركان القياس الأربعة: الأصل، وهو دين العباد، والفرع وهو دين الله تعالى، والحكم، وهو جواز القضاء فيهما، والعلة وهي كون كل منهما دينا.

وقوله ﷺ لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد صومه؟: «**أرأيت لو تمضمضت أكان ذلك يفسد صومك؟**» قال: لا[2]. وذلك أنه ذكر الوصف في نظير المسؤول عنه وهو المضمضة التي هي مقدمة الشرب، ورتب عليها الحكم وهو عدم الإفساد، ونبه على الأصل وهو الصوم مع

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد «باب الحج والنذور عن الميت. .إلخ» (رقم: ١٨٥٢) لكن بلفظ: «**فالله أحق بالوفاء**».

(٢) الحديث بمعناه في سنن أبي داود في كتاب الصيام «باب القبلة للصائم» (رقم: ٢٣٨٥) والنسائي في سننه الكبرى في كتاب الصيام «باب المضمضة للصائم» (رقم: ٣٠٣٦).

المضمضة، والفرع وهو الصوم مع القبلة.

وقال الآمدي: ليس هذا من ذلك، وإنما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد القبلة التي هي مقدمة الجماع الذي هو مفسد، فإن عمر ـ ﷺ ـ توهم أن القبلة تفسد كما يفسد الجماع، فنقض ﷺ توهمه بالمضمضة؛ لا أن ذلك تعليل لمنع الإفساد اهـ.

وقوله: (كما إذا سمع وصفا فحكم) أراد به أن من أمثلة الإيماء حكم الشارع بعد سماع وصف، كما في حديث الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان، فقال ﷺ: «**أعتق رقبة**»(١). فاقتران الوصف الذي هو الوقاع بالحكم الذي هو الإعتاق المأمور به عند ذكره يدل على أنه علة لوجوب الإعتاق، وإلا كان اقترانه مخلا بالفصاحة، لخلو السؤال عن الجواب، وذلك بعيد، فيقدر السؤال في الجواب، فكأنه ﷺ قال: واقعتَ فأعتق. فالعلة مقدرة، والحكم ملفوظ به.

ومنه أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمرٍ ظاهر الوجود، ثم يذكر الحكم عقبه، كقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: «**أينقص الرطب إذا يبس؟**»، قالوا: نعم، قال: «**فلا إذا**»(٢)

فهذا استفهام على جهة التقرير، لكونه ينقص إذا يبس، وليس هذا من باب الاستعلام، إذ المعلوم لكل عاقل أن الرطب ينقص إذا يبس لزوال الرطوبة الموجبة لزيادته وثقله. فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس علة للمنع لكان الاستكشاف عنه لغوا.

(.................... وذكره في الحكم وصفا قد ألم
إن لم يكن علته لم يفد ....)

يعني: أن ذكر الشارع وصفا لم يصرح بعليته لكن لو لم يكن ذلك

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرك في كتاب البيوع (رقم ٢٣٢٠).

الوصف علة لذلك الحكم لم يكن لذكره ذلك الوصف فائدة، كحديث: «**لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان**»[١]، فلو كان قوله: «وهو غضبان» غير علة لخلا من الفائدة، وذلك لا يصح من الشارع.

وقوله: (ألم) أي وقع كونه إيماء.

(.................. **و منعه مما يفيت**.....)

يعني: أن من الإيماء أيضاً منعه أي الشارع المكلف من فعل قد يفيت عليه فعلا آخر مطلوبا منه، نحو: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، فإنه يفهم منه أن علة منع البيع عند نداء الجمعة إفاتته للجمعة، فلو لم يكن لمظنة تفويتها لكان المنع بعيدا.

(.................. .... **استفد**..

(**ترتيبه الحكم عليه**...... ....)

أي استفد كون ترتيب الشارع الحكم على الوصف بغير الفاء إيماء، كأكرم العلماء، فترتيب الإكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيدا، وكاقتلوا المشركين. قال الفخر الرازي: «سواء كان مناسبا أم لا».

(............. **واتضح تفريق حكمين بوصف المصطلح**)

يعني: أنه اتضح كون هذا القسم من الإيماء، وهو تفريق الشارع بين حكمين بالوصف الاصطلاحي في الفن، وهو لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا غاية ولا استدراك ولا استثناء، بدليل مقابلته بها، سواء كان التفريق مع ذكر الحكمين أو أحدهما، فالأول كحديث الصحيحين أنه ﷺ «**جعل للفرس سهمين وللرجل ـ أي: صاحبه ـ سهما**»[٢]، فتفريقه بين هذين

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه مسلم في «باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين» (رقم: ٤٥٨٦)، وقد أخرجه البخاري في كتاب المغازي «باب غزوة خيبر» (رقم: ٤٢٢٨) لكن بلفظ: «**وللراجل**».

الحكمين بهذين الوصفين لو لم يكن لعلية كل منهما كان بعيدا؛ والوصفان مفهوم الفرس والرجل لا أسماؤهما، إذ لا مدخل للتسمية في تعليل الحكمين.

ومثال الثاني حديث الترمذي: «**القاتل لا يرث**»[(١)] أي بخلاف غيره المعلوم إرثه، فالتفريق بين عدم الإرث المذكور، وبين الإرث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الإرث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا.

(أو غايةٍ شرطٍ أو استثناء ....)

قوله: (غاية) بالجر عطف على وصف المصطلح، يعني أن من الإيماء تفريق الشارع بين حكمين بغاية أو شرط أو استثناء أو استدراك.

فالتفريق بالغاية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، أي فإذا تطهرن فلا مانع من قربانهن، فالوصف والحكم مقدران، فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض، وبين جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر لكان بعيدا.

ومثال الشرط حديث مسلم: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**»[(٢)]، فالتفريق بين منع البيع في هذه الأشياء متفاضلا وجوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا.

ومثال الاستثناء قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ أي الزوجات عن ذلك، فلا شيء لهن، فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه، لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الفرائض «باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل» (رقم: ٢١٠٩).

(٢) تقدم.

ومثال الاستدراك قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾، فتفريقه بين عدم المواخذة بالأيمان وبين المواخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمواخذة لكان بعيدا. ووجه استفادة العلة مما ذكر أن التفرقة لا بد لها من فائدة، والأصل عدم غير المدعى، وهو إفادة كون ذلك علة.

ولا تنحصر وجوه الإيماء فيما ذكروا، إنما يذكرون هذه الوجوه تنبيها على ما لم يذكر.

وهذه الأقسام المذكورة من الإيماء مدارها كلها على تجنب الحشو وعدم الفائدة في كلام الشارع المشار إليه بقول الناظم:

أن يقرن الحكم بوصف إن يكن لغير علة يعبه من فطن

(.................. تناسب الوصف على البناء)

يعني: أن اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه للحكم مبنيٌّ على أن العلة بمعنى الباعث، والأكثر على عدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى إليه للحكم، بناء على أنها بمعنى المعرف، أي العلامة.

ومعنى قول الإمام فخر الدين فيما تقدم عنه: «سواء كان مناسبا أو لا»، يشير إلى أن ترتيب الحكم مستقِل بالدلالة على العليَّة، وإن عري عن المناسبة، فإن القائل لو قال: «أكْرِم الجُهَّال وأهِنِ العلماء»، أنكر السامعون هذا القول وعابوه، ومدرك الاستقباح أنهم فهموا أنه جعل الجهل علة الإكرام والعلم علة الإهانة، وليس لهم مستند في اعتقاد التعليل إلا ترتيب الحكم على الوصف لا المناسبة، فإن المناسبة مفقودة ههنا، فدل ذلك على أن الترتيب يدل على العلية وإن فُقِدت المناسبة اهـ من شرح التنقيح.

قال الزركشي: الخلاف فيه بالنظر إلى الظاهر، وإلا فالمناسبة معتبرة في نفس الأمر قطعا، للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة، إما تفضلا أو وجوبا على الخلاف الكلامي.

قال حلولو: إن المناسبة طريق مستقل، والإيماء كذلك، فلا يتوقف أحدهما على الآخر، واستدل المشترط بأن الغالب من تصرفات الشرع أن تكون على وفق الحكمة، فما لا مناسبة له ولا يوهم المناسبة لا يعلل به، وانظر في الأصل.

وفي هذا قال محمد فال بن باب:

هل علة علامة أو باعث يبني التناسب عليه الباحث

مسلك السبر والتقسيم:

(والسبر والتقسيم قسم رابع أن يحصر الأوصاف فيه جامع
(ويبطل الذي لها لا يصلح فما بقي تعيينه متضح)

السبر لغة: الاختبار، ومنه سمي ما يعرف به طول الجرح وعرضه سِبارا أو مِسبارا.

والتقسيم لغة: الافتراق كما في الأصل؛ وقال الطوفي: جعل الشيء أقساما.

يعني: أن السبر والتقسيم قسم رابع من مسالك العلة، وهو أن يحصر جامع أي حافظ جميع الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه، كأن يحصر أوصاف البر في قياس الذرة عليه في كل من الاقتيات والادخار والطعم والكيل والمالية، وغيرها من أوصافه، ويكون الحصر المذكور مع إبطال ما لا يصلح للعلية بطريق من طرق إبطال العلية، كالطردية والإلغاء، كما سيأتي. وينظر ما في الأصل هنا.

والأصل أن يقال: التقسيم والسبر، لأن الناظر يحصر الأوصاف أولا، فيقول: العلة إما كذا وإما كذا، ثم يختبر الصالح للعلية، ليوافق ترتيب اللفظين ترتيب معنييهما، لكن عدل عن ذلك لأن التقسيم وسيلة

للسبر أي الاختبار الذي هو المقصود، والقاعدة عند العرب تقديم الأهم؛ أو يقال: إن مجموع اللفظين علم للمسلك فهو مفرد لا نظر فيه لترتيب، كما في أصول الفقه لقبا، والجمع والتفريق عند علماء البلاغة.

قوله: (فما بقي تعيينه متضح) يعني أن الباقي من الأوصاف بعد إبطال غيره تعيينه للعلية متضح.

وهذه الطريق مفيدة للعلة، لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللا فلا يجعل تعبدا، وإذا أمكن إضافته للمناسب فلا يضاف لغيره، ولم نجد مناسبا إلا ما بقي بعد السبر فوجب كونه حجة وعلة بهذه القاعدة.

قال الرهوني: ويسمى هذا المسلك بالسبر وحده، وبالتقسيم وحده، وبهما معا، وهو الأكثر اهـ.

ويسميه الجدليون الترديد والتقسيم، والمنطقيون الشرطي المنفصل.

قال ابن عاشور في حاشيته: وفي عد السبر والتقسيم دليلا على العلية تسامح، لأنه طريق لمعرفة حال الوصف المراد التعليل به، فليس هو مثل المناسبة والشبه والدوران، لأن تلك أدلة على العلية، أي تدل على علية الوصف المشتمل عليها؛ وأما السبر وتنقيح المناط فطريق يتوصل به إلى معرفة ما هو علة، ثم لا بد معهما من استخدام المناسبة أو الشبه أو الدوران، ليتعين ما هو علة من غيره، فلو ذكروهما في طرق الاستدلال لكان أرشق اهـ.

(معترضُ الحصر في دفعه يَرِد بحثت ثم بعد بحثي لم أجد
(أو انفقاد ما سواها الأصل وليس في الحَصْر لظن حظل)

يعني: أنه يكفي في دفع منع المعترض الحصر في الأوصاف أن يقول: «بحثت ولم أجد غير ما ذكرته»، وهو دليل استقرائي، ولا بد أن

يكون عدل الرواية أهلا للنظر، لأن هذا إخبار محض.

أو يقول: الأصل عدم ما سواها، أي الأوصاف المذكورة؛ ويندفع عنه بذلك منع المعترض حصر أوصاف الأصل.

وقد يكون حصر الأوصاف عقليا كالحصر في الشيء ونقيضه؛ وله الدفع بالاستدلال على الحصر، مثاله: أن يقول المستدل: العلة في الإجبار إما البكارة، وإما الجهل بالمصالح، فيمنع المعترض الحصر، فيستدل على نفي التعليل بغيرهما بالإجماع.

قلت: كذا في الأصل، والمعلوم عند الأصوليين التعليل بالصغر لا بجهل المصالح، وإن كان التعليل به حسنا نظرا إلى المقاصد.

لكن الناظم رحمه الله تعالى تبع في ذلك شراح المختصر الخليلي، وأصله لخليل في التوضيح في مسألة البكر العانس، وهو تعليل مستنبط من الصغر توجيها لرواية عدم جبرها، كما أوضحه القاضي عبد الوهاب في المعونة قائلا: إن وجه الإبقاء على جبر المعنسة الاعتبار بغيرها بعلة البكارة، ووجه زواله أن المعنى الموجب للإجبار في الصغيرة التي لم تعنس ـ وهو قلة خبرتها بالأمور وعدم معرفتها بمصالحها ـ منتف، في المعنسة، لبروز وجهها ومعرفتها بمصالحها، فقام ذلك مقام الثيوبة في رفع الإجبار عنها.

ولو قال: «العلة في الإجبار إما البكارة وإما الصغر»، فهما العلتان المجمع عليهما، فعلل بالصغر الحنفية، وبالبكارة الشافعية، وبكل واحد منهما المالكية، إلا أن بعض المالكية استنبط من معنى الصغر التعليل بجهل المصالح في زوال الجبر عن البكر العانس. والله تعالى أعلم.

وقوله: (بحثت ثم بعد بحثي لم أجد) أي وصفا زائدا، وهو فاعل يرد على الحكاية.

وقوله: (وليس في الحصر لظن حظل) يعني أن ما تقدم من الاكتفاء في دفع منع الحصر بأحد الأمرين إنما هو في حالة المناظرة، أما المجتهد

الناظر لنفسه فيرجع هو ومقلدوه في حصر الأوصاف إلى ظنه، لأنهم لم يحظلوه من ذلك.

(وهو قطعي إذا ما نميا للقطع والظني سواه وعيا)

يعني: أن هذا المسلك يكون قطعيا، والاحتجاج به متفق عليه إذا كان كل من الحصر والإبطال قطعيا، لأن اعتماد الدلالة فيه عليهما، وزاد بعضهم شرطا ثالثا، وهو القطع بأن الأصل معلل لا تعبدي.

والظني هو ما سوى القطعي، وهو ما كانا فيه أو أحدهما ظنيا.

قوله: (وعيا) أي حفظ وعرف حال كونه سوى القطعي.

(حجية الظني رأي الأكثر في حق ناظر وفي المناظر)

يعني: أن الاحتجاج بالسبر والتقسيم الظني هو مذهب الأكثر، واختاره الباقلاني منا؛ قال الفهري: وهو الأظهر لوجوب العمل بالظن، لأن الحكم لا يخلو من علة ظاهرة غالبا، والغالب أنها لا تعدو أوصاف محله، وإذا ظهر بطلان سوى ما بقي غلب على الظن أنه العلة؛ ولا فرق في كون الظني حجة بين الناظر لنفسه والمناظر غيره.

وقيل: ليس بحجة مطلقا لجواز إبطال الباقي، لأنه غير قطعي. وحجة هذا القائل أن إبطال ما بطل من المعاني لا يلزم منه صحة ما بقي، لاحتمال بطلانه في نفسه، ولا تكون للحكم علة أخرى.

مثال ذلك: سارق الكفن من القبر، قال مالك: يقطع؛ وقال أبو حنيفة: لا يقطع؛ يقول المالكي: سقوط القطع لا يخلو إما أن يكون لعدم الملك، أو لعدم الحرز، أو لعدم الخصومة، فلا يصح أن يقال: لعدم الملك، لأن الملك ثابت إما للميت أو للورثة؛ ولا يصح أن يقال: لعدم الحرز، لأن حقيقة الحرز ما لا يعد الواضع فيه مضيعا عرفا للمال، ومن كفن ميتا ودفنه وسد قبره فلا ينسب إلى ضياعه في العرف، فإن القبر حرز للميت ولكفنه؛ ولا يصح أن يقال: لعدم الخصومة فيه، لأن الخصومة فيه

ثابتة، إما للورثة، وإما للإمام؛ فإذا انتفت أسباب السقوط تعين القطع اهـ.

وقال إمام الحرمين: إنه حجة بشرط الإجماع على أن حكم الأصل معلل لا تعبدي، حذرا من أداء بطلان الباقي إلى خطإ المجمعين.

وقيل: حجة للناظر لنفسه ولمقلديه دون المناظر، لأن ظنه لا تقوم به حجة على الغير، ويجاب بأن هذا من باب إقامة الدليل على الغير، وإن لم يفد إلا الظن لوجوب العمل به.

(إن يُبدِ وصفا زائدا معترض وَفَى به دون البيان الغرض
(وقطع ذي السبر إذا منحتم والأمر في إبطاله منبهم)

يعني: أن المعترض إذا أبدى أي أظهر وصفا زائدا على حصر المستدل (وَفَى به) أي حصل بإبدائه غرض المعترض وهو ثبوت الاعتراض على المستدل. ولا يكلف المعترض حينئذٍ ببيان صلاحية ما أبداه للتعليل، لأن بطلان الحصر بإبدائه كاف في الاعتراض.

وقوله (وقطع ذي السبر إذن منحتم إلخ) جملة «والأمر في إبطاله منبهم» حالية، يعني أن قطع المستدل على علية الوصف بالسبر قيل: إنه يجب بإبداء المعترض وصفا زائدا حال انبهام الأمر في إبطاله ذلك الوصف المبدى. والمراد بانبهامه عدم تبيين المستدل عدم صلاحيته للعلية، فإن بينه لم ينقطع وثبت سبره، لأن غاية ما في إبدائه منع مقدمة من الدليل، والمستدل لا ينقطع بالمنع على الأصح، ولكن يلزمه دفع منع المقدمة بدليل يبطل به علية الوصف.

أما إذا أبدى المعترض صلاحية الوصف الزائد للتعليل فينقطع المستدل.

(أبطل لما طردا يُرى ويبطُل غيرَ مناسب له المنخزل
(كذاك بالإلغا وإن قد ناسبا وبتعدي وصفِه الذي اجتَبَى)

يعني: أنه بعد ثبوت الحصر فللإبطال طرق، منها:

ـ ظهور كون الوصف طردا، ويقال طردي، أي من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه بالاستقراء، سواء ألغي في جميع الأحكام كالطول والقصر، فهما غير معتبرين في القصاص ولا الكفارة ولا العتق ولا غيرها، فلا يعلل بهما أصلا؛ أو كان طرديا في الحكم المتنازع فيه كالذكورة والأنوثة في العتق، فلا يعلل بهما فيه، وإن اعتبرا في الشهادة والقضاء والإمامة والإرث وولاية عقد النكاح، وفي العتق في الأحكام الأخروية، كما في حديث: «**من أعتق عبدا مسلما أعتقه الله من النار، ومن أعتق أمتين مسلمتين أعتقه الله من النار**»، أخرجه الترمذي[1]. فإلغاء الوصف الطردي من طرق الإبطال.

ـ أن لا تظهر مناسبة الوصف الذي يريد المستدل إسقاطه لعدم مناسبته للحكم بعد البحث عنها، لانتفاء مثبت العلية، بخلافه في الإيماء، فلا يشترط فيه ظهور المناسبة عند الأكثر، وإنما اشترطت هنا لأنه لما تعددت الأوصاف احتيج إلى بيان صلاحية بعضها للعلية بظهور المناسبة، فاشتراطه هنا عارض، لا بناء على أن العلة بمعنى الباعث، فلا ينافي الراجح من كونها معرفا.

ـ كون الوصف ملغى وإن كان مناسبا للحكم المتنازع فيه، ويكون الإلغاء باستقلال الوصف المستبقى بالحكم دونه في صورة مجمع عليها قاله الفهري؛ كاستقلال الطعم في ملء الكف من البر بالحكم الذي هو حرمة الربا دون الكيل وغيره، فإن ذلك ليس فيه اقتيات في الغالب، ولا يكال، فاستقلت الطعمية بالحكم هنا وألغي غيرها.

لكن كون الربا في ملء الكف مجمعا عليه منازع فيه، فالأحناف يبيحون التفاضل في الحفنة والحفنتين كما في كتبهم الأصولية والفرعية

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب النذور والأيمان «باب ما جاء في فضل من أعتق» (رقم: ١٥٤٧).

وغيرها، وهذا المثال إنما هو على فرض كون الحكم مجمعا عليه، لا لحكاية الإجماع عليه.

ـ ثم من طرق الإبطال كون الوصف الذي اختار المستدل التعليل به متعديا دون غيره من أوصاف المحل، لأن تعدية الحكم محله أكثر فائدة من قصوره عليه.

وظاهر النظم أن التعدية طريق مستقل، والذي يفيده كلام السبكي وغيره أنها من تمام طريق عدم ظهور المناسبة. قال في جمع الجوامع: ومنها أن لا تظهر مناسبة المحذوف. ويكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد موهم مناسبة. فإن ادعى المعترض أن المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته، لأنه انتقال، ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية اهـ.

مسلك المناسبة:

(ثم المناسبة والإخاله من المسالك بلا استحاله
(ثم بتخريج المناط يَشتَهِر تخريجُها وبعضهم لا يعتبر)

هذا هو المسلك الخامس، يعني أن من الطرق الدالة على علية الوصف للحكم المناسبة بينهما، وهذا الطريق يسمى بالمناسبة، وهي لغة الموافقة، ويسمى أيضاً الإخالة، ويقولون للمناسب: المخيل؛ سميت بذلك لأنها بالنظر إلى ذاتها يخال، أي يظن معها علية الوصف للحكم.

لكن هذا المصدر إنما يسوغ على مذهب الأخفش في تجويز «أظن وأخال» قياسا على «أعلم وأرى» مع اعترافه بعدم السماع، قال ابن بونه:

وزاد الاخفش أظن أزعما أحسب أوجد أخال فاعلما

وقد جعلها الرهوني في تحفة المسؤول من إخالة السحاب، قال: ويسمى الإخالة، من إخالة السحاب إذا كانت ترجي المطر، لأن المناسبة ترجي العلية اهـ.

وفي الصحاح: قد أخالت السحاب وأخيلت وخايلت، إذا كانت ترجي المطر، وقد أخلت السحابة وأخيلتها، إذا رأيتها مخيلة للمطر.

وفي المصباح: وأخالت السحابة إذا رأيتها وقد ظهرت فيها دلائل المطر، فحسبتها ماطرة، فهي مُخيلة بالضم اسم فاعل ومَخيلة بالفتح اسم مفعول، لأنها أحسبتك فحسبتها.

وصريح النظم كالسبكي أن المسلك هو نفس المناسبة، لا استخراجها، قال في الآيات البينات: وهو وجيه، لأن المسلك دليل العلة، وشأن الدليل أن يكون ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن المستدل، سابق الوجود عليه؛ ويصح جعل استخراج المناسبة الذي هو تخريج المناط هو المسلك، لأن السبكي ارتكب نظيره في السبر والتقسيم، لأنه فسره بالحصر والإبطال، وهما فعلان للمستدل، فكونه فعلا له لا يمنع كونه دليلا، فيصح إطلاق المسلك على المناسبة وتخريج المناط، لأن المسلك ما يثبت العلية، وكل منهما مثبت لها، فالمناسبة هي دليل العلية، واستخراجها هو إقامة الدليل، وإضافة الحكم إلى كل من الدليل وإقامته لا حرج فيه اهـ.

والمناط: العلة التي نيط بها الحكم أي علق، وأصل المناط مكان النوط، قال الشاعر:

بلاد بها نيطت علي تمائمي وأول أرض مس جلدي ترابها

وقال:

وأنت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

والذي في كتب اللغة ناطه نوطا، ولم أر فيها أناط إناطة وإن كثرت في كتب الفقهاء المتأخرين.

وقوله: (ثم بتخريج المناط يشتهر تخريجها) يعني أن هذا المسلك

اشتهر بتخريج المناط، وسمي الوصف بالمناط مجازا لأنه موضع له، وسمي بتخريج المناط لأنه استخراج ما نيط به الحكم.

وقوله: (وبعضهم لا يعتبر)، يعني أن الظاهرية وغيرهم أنكروا ثبوت العلة بمسلك المناسبة، فأنكروا مسلك المناسبة. قال حلولو في شرح التنقيح: وأما تخريج المناط فهو الذي عظم فيه الخطب وطال النزاع بسببه، وهو من أعظم مسائل الشريعة دليلا وتفصيلا وتقسيما. قال الفهري: وهذا المسلك هو الأغلب في المناظرات.

(وهو أن يُعين المجتهد لعلة بذكر ما سيرد)
(من التناسب الذي معه اتضح تقارن والأمن مما قد قَدح)
(وواجب تحقيق الاستقلال بنفي غيره من الأحوال)

قال الفهري في شرح المعالم: وصورة هذا المسلك أن يحكم الشارع في صورة بحكم ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم، لا بصريح لفظ ولا بتلويح، فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم، ويستخرج ما يصلح مناطا له، ويحتج على عليته بالمناسبة والقران وسلامته عن القوادح، ثم يحقق استقلاله بعدم ما سواه بالسبر، وذلك بأن لا يجد مثله ولا ما هو أولى منه اهـ

قال ولي الدين في الغيث الهامع: والمراد بالاقتران مقارنة الحكم للوصف. ثم قال: وذكر الاقتران أي بين العلة والحكم من زيادة المصنف على ابن الحاجب، وهو لبيان اعتماد المناسبة، لا لتحقيق ماهيتها، فإنهم يقولون: المناسبة مع الاقتران دليل العلية اهـ.

وهو ما يفسر أن المراد بالاقتران المشترط في هذا المسلك هو مجرد ثبوت الوصف المناسب في محل الحكم، لا اقترانه به في دليل حكمه، وإن كان ذلك هو عبارة الأصل، وقد تبع في ذلك ابن أبي شريف في حاشيته على المحلي، ولعله انتزع ذلك من تمثيل المحلي لما اجتمعت فيه الشروط الثلاثة بقوله: كالإسكار في حديث مسلم: «**كل مسكر حرام**»، فهو

لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة، وقد اقترن بها، وسلم من القوادح اهـ.

ولما كان هذا المثال فيه ترتيب الوصف على الحكم؛ وهو من أنواع الإيماء احتاج المحلي أن يقول متصلا بما سبق: وباعتبار المناسبة في هذا انفصل عن الترتيب من الإيماء اهـ.

لكن لا يخفى أن هذا الانفصال إنما هو في المفهوم، لا في المصدوق؛ إذ كل طريق يصدق عليه أنه مناسبة يصدق عليه أنه إيماء، إن اعتبرنا الاقتران بالمعنى المتقدم شرطا في تحقق ماهية المناسبة، فلا انفصال للمناسبة عن الإيماء في الصدق.

وقد بحث فيه العبادي في الآيات البينات، وقال: إن الانفصال متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما مفهوما ومصدوقا كما لا يخفى بأدنى تأمل اهـ.

وفيه أن التغاير مفهوما واضح، وأما التغاير في المصدوق فإن بينهما تباينا جزئيا اتحدت فيه جهة الفرق؛ فالإيماء يغاير المناسبة في الصدق، إذ يصدق على ما لا تصدق هي عليه، لكن المناسبة لا تغاير الإيماء إن اشترطنا الاقتران في تحققها، ومغايرتُها له شرطٌ في تحقق كونها طريقا مستقلا في إفادة العلة، والله أعلم.

والتحقيق أن الاقتران المشترط ليس هو الاقتران في دليل الحكم، وإنما المراد به مجرد ثبوت الوصف المناسب في محل الحكم، كما تقدم في كلام ولي الدين، وله يدل ما تقدم عن الفهري في شرح المعالم، وذلك قوله: «وصورة هذا المسلك أن يحكم الشارع في صورة بحكم ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم، لا بصريح لفظ ولا بتلويح».

فقوله: «ولا بتلويح» مخرج للاقتران في دليل الحكم، إذ فيه تلويح للعلة، كما هو معلوم.

وقد ساق الفهري مثال المحلي على وجه يسلم من الإيراد المتقدم،

فقال: مثاله: أن يقول الشارع: حرمت الخمر، مقتصرا على ذلك، فيبحث فيجد الإسكار مناسبا لتحريمها، صيانة للعقل الذي هو مناط التكليف ومناط المصالح الدنيوية والأخروية، فيقول: هو العلة اهـ. وقد نقل حلولو كلامه في الضياء اللامع.

فقوله: «مقتصرا على ذلك» احتراز من أن يذكر ما يشعر بالعلة، كما في الحديث.

ونحو هذا قول العضد: وحاصله ـ أي مسلك المناسبة ـ تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغيره؛ كالإسكار للتحريم، فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الإسكار مناسبا لشرع التحريم؛ وكالقتل العمد العدوان، فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص.

ومرادهم بالنص هنا ما يشمل الإيماء، ففي حاشية التلويح: «والمسالك الصحيحة ثلاثة: النص والإجماع والمناسبة، ثم النص إما صريح، وهو ما دل بوضعه، وإما إيماء، وهو أن يلزم من مدلول اللفظ».

وله بعد هذا نحوه، ونصه: «وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة، أي التي يدل عليها النص صريحا أو إيماء، مثل ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾، «والقاتل لا يرث»[1]، «وللفارس سهمان»[2] اهـ.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) قال ابن كثير: إن أقرب ما رأى لهذا الحديث ما روي عن مجمع بن جارية: وكان أحد القراء الذين قرؤوا القرآن، قال: «شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ... فذكر الحديث، إلى أن قال: فقسمت غنائم خيبر على أهل الحديبية، فقسمها رسول الله ـ ﷺ ـ على ثمانية عشر سهما، وكان الجيش ألفا وخمسمائة، فيهم ثلاثمائة فارس، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهما. «ثم قال: والوهم في حديث مجمع حيث قال: ثلاثمائة، وكانوا مائتي فارس. انظر كتابه تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ص: ٣٦٥.

وقد سبقه إلى هذا صدر الشريعة في تنقيحه، قال: «تعرف العلة بأمور، أولها النص، إما صريحا كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ وغيرها من ألفاظ التعليل؛ أو إيماء بأن يترتب الحكم على الوصف اهـ.

ونحوه للبابرتي في الردود والنقود.

ومما يدل لما ذكرنا أيضاً تقسيمهم المناسب إلى: مؤثر وملائم وغريب ومرسل؛ والأقسام جزئيات للمقسم صادق هو عليها. وأنواع الملائم فضلا عن غيرها لم يثبت فيها اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص ولا إجماع، بل بترتيب الحكم على وفق الوصف. ومعنى اعتبار الشارع للوصف فيها أن يورد الفروع على وفقه، كما صرح به الأسنوي والبرماوي، قال الأسنوي: والثاني أن يعتبره الشارع أي يورد الفروع على وفقه، وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة، وهذا النوع على أقسام اهـ.

وترتيب الحكم على وفق الوصف فسره العضد في شرح مختصر المنتهى بثبوت الحكم معه في المحل.

وقال السعد في حاشيته: وترتيب الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه في محل الوصف.

وعلق على ذلك الجيزاوي بقوله: (وقوله: بثبوت الحكم معه) أي في صورة الأصل، بأن توجد تلك الصورة المشتملة على وصف وحكم من غير نص على العلية أو إجماع عليها اهـ.

وبهذا يعلم خروج صورة «كل مسكر حرام»، إذ فيه ثبوت العلة بالنص، إذ المراد من النص عندهم ما يشمل الإيماء، لأنه نص غير صريح. والله تعالى أعلم.

فإن قيل: السلامة من القوادح شرط في كل مسلك، فما وجه ذكرها هنا بالخصوص؟ يقال إن السلامة من القوادح قيد في تسمية هذا المسلك

بتخريج المناط، لأن السلامة فيه منها جزء من مسمى هذا المسلك، وبالنسبة إلى غيره شرط خارج عن المسمى. كذا قالوا.

وقوله: (وواجب تحقيق الاستقلال) يعني أنه لا بد أن يحقق استقلال الوصف المناسب بالعلية، ويحقق الاستقلال بنفي غيره من الأحوال، أي الأوصاف، ونفي غيره يكون بالسبر بأن لا يجد مثله، ولا ما هو أولى منه، لا بقول المستدل: بحثت فلم أجد غيره، أو الأصل عدمه، وإلا لزم الاكتفاء بذلك في كل مسألة خلافية، ولا قائل به. فلا يكفي هذا بخلافه في السبر، لأن المقصود هنا إثبات الوصف الصالح للعلية، وهناك نفي ما لا يصلح للعلية.

ويعسر الفرق بين الوصف الذي تعين للعلية بمسلك المناسبة وبين الوصف المستبقى بالسبر، مع ما تقدم من أن من طرق الإبطال عدم ظهور المناسبة.

وفرق بينهما الأصفهاني شارح المختصر[(١)] والزركشي وزكريا الأنصاري بأن الوصف المستبقى في السبر لا يدرك العقل من ترتيب الحكم عليه المصلحة الباعثة بخلاف المناسبة. قالوا: وعدم إدراك العقل لذلك لا يلزم منه خلو تلك الأوصاف عن حكمة.

وإلى هذا المسلك أشار ابن عاصم في المرتقى بقوله:

ومنه ما سمي بالمناسبه ... وبالإخالة على ما ناسبه
وذاك تخريج المناط، وهو أن ... تعيينها من غير مذكور زكن
مثل الربا في البر أو مثاله ... إذ تقتضي علته من حاله
وذاك باعتبار وصف ظاهر ... مناسب منضبط لا نافر
وإن يكن خفيا او لا ينضبط ... فللمظنة الرجوع يرتبط
وإن يكن يقصر عن تأثير ... لم يلتفت كاللون والتصوير

(١) هو محمود بن عبد الرحمن أبو الثناء المفسر، وقد تقدمت ترجمته.

(ثم المناسب الذي تضمنا ترتب الحكم عليه ما اعتنى
به الذي شرع من إبعاد مفسدة أو جلب ذي سداد)

تقدم أن المناسبة لغة: مطلق الملاءمة، وأما المناسبة في الاصطلاح فهي ملاءمة خاصة، هي فرد من أفراد المعنى اللغوي، وعليه فالمناسب المأخوذ منها هو الوصف الذي تضمن أي استلزم ترتب الحكم عليه ما اعتنى به الشارع في شرع الأحكام من حكمة، كحصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة لذة أو وسيلتها، كالغنى علة وجوب الزكاة؛ والمفسدة ألم أو وسيلته، كالإسكار علة حرمة الخمر، وتدخل فيها المشقة؛ وكلاهما نفسي أو بدني، دنيوي أو أخروي.

قال في المحصول: وهذا قول من يعلل أحكام الله بالمصالح؛ وقيل: مناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه؛ وهو قول من لا يعلل بالمصالح؛ وقريب منه قول الدبوسي: هو ما لو عرض على العقول السليمة لتلقته بالقبول. ولا يقدح أن يقول الخصم: لا يتلقاه عقلي بالقبول اهـ.

وفي العضد وغيره أن الدبوسي قائل بامتناع التمسك به في مقام المناظرة لا في مقام النظر؛ لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله.

ثم للمناسب تقسيمات: أحدها باعتبار إفضائه إلى المقصود، والثاني باعتبار نفس المقصود، والثالث بالنظر إلى اعتبار الشارع له وعدم اعتباره.

أما الأول: فإن المناسب ينقسم باعتبار إفضائه إلى المقصود إلى أربعة أقسام، إليها أشار الناظم بقوله:

(ويحصل القصد بشرع الحكم شكا وظناً وكذا بالجزم
وقد يكون النفي فيه أرجحا كآيس لقصد نسل نكحا)

القصد بمعنى المقصود، يعني أن الحكمة التي هي المقصود من شرع

الحكم أي من ترتيب الحكم على علته قد تحصل شكا، بأن يكون ثبوتها وانتفاؤها على حد سواء، كحد الخمر لأجل الإسكار، فإن حصول المقصود من شرع حكمه ـ وهو الانزجار ـ وانتفاءه متساويان، لتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليها فيما يظهر للناظر على سبيل التقريب، لا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، لتعذر الاطلاع عليه. قال الآمدي: قلما يتفق له مثال في الشرع إلا على سبيل التقريب اهـ.

قال حلولو: وهذا لا مثال له عند بعضهم، وهو التحقيق، وتمثيله بحد الخمر ضعيف، قال الصفي الهندي: وذلك فيه نظر، ذلك أنا لو سلمنا ذلك فإنما كان كذلك للتهاون والتسامح في إقامة الحد، أما مع إقامته فلا؛ ونحن إنما نعتبر كونه مفضيا إلى المقصود أو لا يكون مفضيا إليه على تقدير رعاية الشرع اهـ.

وقد يحصل ظنا، كالقصاص لأجل القتل العمد العدوان من مكافئ، تحصل الحكمة من شرع حكمه ـ وهي الانزجار عن القتل ـ ظنا، فإن الممتنعين منه أكثر من المقدمين عليه، لأن الغالب أن العاقل إذا علم أنه إذا قَتل قُتل كف عن القتل.

وقد يحصل جزما، كجواز البيع لأجل الاحتياج إلى المعاوضة في الجملة، يحصل المقصود من شرعه ـ وهو الملك ـ يقينا في الجملة. وقيدنا بقولنا: «في الجملة» لدفع الإيراد ببيع الخيار، فإنه بيع لا يحصل الملك فيه للمشتري؛ فإن ذلك لا ينافي حصوله في الجملة يقينا، فإنه حاصل قطعا إذا لم يكن خيار، أو كان وانتهى زمنه.

وأما قوله في الأصل: فلا يقال: قد يتخلف الملك عن البيع، كما لو كان الخيار للبائع وحده اهـ. فقد تبع فيه صاحب الآيات البينات، وهو جار في ذلك على مذهب إمامه الشافعي رضي الله تعالى عنه. وإلا فمذهب مالك أن الملك للبائع فالإمضاء نقل ملك من البائع للمشتري لا تقرير، ولذا كان ضمانه من البائع. قال خليل: والملك للبائع.

وقد يكون النفي أي انتفاء المقصود من شرع الحكم أرجح من ثبوته

كجواز نكاح آيس من الولد لطول تجربة أو كبر سن لمصلحة التوالد، مع أن عدم وجوده أرجح.

فالحكمة من شرعه التوالد، والعلة في جوازه الحاجة إليه.

(بالطرفين في الأصح عللوا فقصر مُترَف عليه ينقل)

يعني: أن الأصح عند أهل الأصول التعليل بالطرفين من الأقسام الأربعة المذكورة في البيتين اللذين قبل هذا البيت، وهما الوصف المناسب المشتمل على حكمة حاصلة من ترتب الحكم على ذلك المناسب شكا أو وهما، وقيل: لا يجوز التعليل بهما. وينبني على هذا الخلاف جواز قصر المترفه بسفره أي المتنعم به للصلاة؛ فعلى الأصح يجوز القصر للمترفه في سفره المظنون فيه انتفاء المشقة التي هي حكمة شرع الترخيص. أما التعليل بالثاني والثالث فجائز اتفاقا.

قال في نثر الورود: فإن قيل: إذا جاز التعليل بالأمور الأربعة لم يبق شيء، لأن كل وصف لا بد أن تكون حكمته مجزوما بها، أو مظنونة، أو مشكوكا فيها، أو موهومة.

فالجواب أن هذه الأربعة أقسام المناسب، أي ما ظهرت مناسبته، والعلة لا تنحصر فيه، فقد تكون فيما لم تظهر مناسبته، كما في الإيماء، وفيما لم يطلع على حكمته اهـ.

ولا يظهر وجه الإشكال؛ إذ المقصود هو ذكر أقسام المناسب باعتبار إفضائه للمقصود، فالمراد هو حصر هذه الأقسام بحيث لا يبقى منها قسم.

وأصل الإشكال المذكور للعبادي في الآيات البينات، وليس واردا على حصر أقسام المناسب باعتبار إفضائه للمقصود، كما هو ظاهر نثر الورود؛ بل هو وارد على جواب للشيخ زكريا الأنصاري عن إشكال آخر، ولم يذكر في نثر الورود هذا الإشكال ولا جوابه؛ ولا غنى عن ذلك في فهم مراده؛ وقد ذكرهما الناظم في الأصل.

قال في الأصل عند قول النظم: بالطرفين في الأصح عللوا، بعد

تقرير معنى النص، ما نصه: وظاهر هذا النظم أن التعليل بنفس المقصود الذي هو الحكمة، لكن الأولى تأويله بما ذكر، يعني أن التعليل بالوصف المناسب المشتمل على الحكمة؛ أو يقال ما قال زكريا: إنه مستثنى مما تقدم أنه لا يجوز التعليل بالحكمة اهـ

قال في الآيات البينات: قد يستشكل بأنه إذا جاز التعليل بالأربعة لم يبق شيء، فما معنى الاستثناء؟ فإن المعلل به لا يخرج عن هذه الأربعة؛ إلا أن يقال: هذه الأربعة أقسام المناسب، أي ما ظهرت مناسبته، والعلة لا تنحصر فيه، فقد تكون فيما لم تظهر مناسبته، كما في الإيماء، وفيما لم يطلع على حكمته اهـ

وإن قطع بنفي الحكمة فقد تقدم عند قوله:

وفي ثبوت الحكم عند الانتفا إلخ..

كما إذا تزوج مشرقي مغربية، وعلم بالعادة عدم تلاقيهما، أو باع إنسان جارية يملكها ثم اشتراها في المجلس، فقد علم عدم وطء المشتري لها، فهل يلحق الولد في الأول، ويجب الاستبراء في الثاني؟ والأصح عدم اعتبار ذلك، خلافا للحنفية اعتبارا بالمظنة.

وأما التقسيم الثاني: وهو باعتبار المقصود نفسه، فبهذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاث مراتب أشار الناظم إليها بقوله:

(ثم المناسب عَنَيْتُ الحكمه منه ضروري وجا تتمه
بينهما ما ينتمي للحاج وقدم القوي في الرواج)

هذا تقسيم للمناسب باعتبار نفس المقصود من الوصف المناسب، فالمراد بالمناسب هنا في البيت هو الحكمة المقصودة نفسها، ويصح أن يراد به هنا الوصف المناسب باعتبار الحكمة، لا نفس الوصف المناسب فقط، والمراد بالمناسب فيما تقدم وفيما يأتي العلة.

فينقسم المناسب بالاعتبار المتقدم إلى ثلاثة أقسام: ضروري وحاجي وتحسيني.

فالضروري: ما كان حفظه سببا للسلامة من هلاك البدن أو الدين، بحيث لا يستغني عنه أحد. قال الشاطبي في موافقاته: فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين اهـ

والتحسيني: هو ما استحسن عادة، لأنه حث على مكارم الأخلاق، واتباع أحسن المناهج من غير احتياج إليه، ولم تلجئ إليه ضرورة.

وقوله: (تتمة) أي ومنه ما جاء تتمة وتحسينا.

الثالث: الحاجي: وهو بين مرتبة المناسب الضروري ومرتبة المناسب التحسيني. وهو ما تدعو إليه الحاجة، ولم تلجئ إليه ضرورة؛ أو ما يحتاج إليه في بعض الأحوال.

ويقدم في الرواج أي الاعتبار القوي من الثلاثة عند تعارض الأقيسة، فيقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني.

قال ابن عاشور في حاشيته: أما الضروري فهو ما يرجع إلى إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان، فهو الذي يمتاز به حاله عن أحوال جنسه امتيازا أوليا، وذلك الكليات الخمس ومكملاتها.

وأما المعنى الحاجي فهو الذي به قوام النظام المدني الذي يمتاز المتصفون به عن الطبقات السافلة من نوعه الذي يخرج الإنسان عن الوحشية إلى كونه مدنيا مؤلفا من شعوب وقبائل وعائلات، وهذا كالبيع والإجارة واشتراط العدالة، فإنا لو فرضنا انعدامها لاستقام النوع في الجملة باعتماد كل على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة، لكنه يفقد النظام المدني المبني على التعاون والتكافل في أصناف المنافع.

وأما التحسيني فهو الذي يكمل المدنية في أجلى مظاهرها، ويرقي الإنسان عن المشابهة بأنواع جنسه كلها إلى مشابهة الملائكة، كمكارم الأخلاق، وسلب العبد أهلية الشهادة، والمرأة أهلية الإمارة، واعتبار ما يرجع للمروآت والآداب التي لا تعارض الأصول الشرعية، والإرفاق، ونظام العائلة من ولاية وإيصاء.

وقد يعرض للتحسيني ما يصيره حاجيا، كما يعرض للحاجي ما يصيره ضروريا، لتوقف غيره عليه كمال التوقف.

وقد شرع الناظم في ذكر الضروريات، فقال:

(دين ونفس ثم عقل نسب مال إلى ضرورة تنتسب)

يعني أن الضروريات، وهي أصول المصالح منها: حفظ الدين، وهو الحكمة المقصودة من ترتب الحكم ـ وهو القتل ـ على الوصف المناسب، وهو الكفر، وكذلك هو الحكمة المقصودة من قتل المرتد والزنديق وأصحاب البدع المضلة. ومنها: حفظ النفس، وهو الحكمة المقصودة من ترتب القصاص على القتل.

ومنها: حفظ العقل، وهو الحكمة المقصودة من ترتب الحد على الإسكار.

ومنها: حفظ النسب، وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد الزنا على الزنا.

ومنها: حفظ المال، وهو الحكمة المقصودة من ترتب الضمان على المتلفات، ومن ترتب حد السرقة وحد قطع الطريق عليهما، وقد جعل الفهري القطع في السرقة مما شرع لحفظ الأعراض، لئلا يلطخ عرضه برذيلة السرقة. والسرقة جناية على المال وجناية من السارق على عرضه؛ وإنما كان حفظ المال من الضروريات لتوقف البنية عليه.

واشتراط عدالة الشهود ضروري صونا للنفس والأموال، وكذلك اشتراطها في الإمامة الكبرى؛ واشتراطها في إمامة الصلاة حاجي، وفيه

خلاف، لأنها شفاعة، والحاجة داعية إلى إصلاح حال الشفيع.

قال ابن عاشور: الأولى تعليل الحاجة بمصلحة دنيوية، وأما التعليل بالمصالح الأخروية فليس من المناسبة؛ وعلة كون العدالة حاجية في الإمامة أن الإمامة اقتداء، والقدوة يلزم حسن حاله لئلا يتأسى به الغافلون الذين يظنون أن ما يفعله من الشرع اهـ

وقوله: «وأما التعليل بالمصالح الأخروية فليس من المناسبة»، فيه أنه قد تقدم في تعريف المناسب أنه الذي يتضمن ترتيب الحكم عليه جلب مصلحة أو درء مفسدة، وكلاهما يكون دنيويا وأخرويا؛ وهل حفظ الدين في الضروريات إلا مصلحة أخروية؟ بل هو أول الضروريات رتبة وذكرا، وقد تقدم.

واشتراط العدالة في النكاح تتمة، لأن الولي قريب يزعه طبعه عن الوقوع في العار؛ على خلاف في عدالة الولي في المذهب، هل هي شرط أم لا؟ والمشهور عدم اشتراطها؛ وكذلك في الأوصياء على خلاف؛ ولا تشترط في الإقرار للوازع الطبعي، لأن الإنسان لا يضر بنفسه من غير موجب.

ورخص في البلد الذي يتعذر فيه العدول قبول شهادة أمثلهم حالا، وكذا في القضاة وولاة الأمور.

وقد اجتمعت أقسام المناسب في النفقة، فنفقة النفس ضرورية، ونفقة الزوجة حاجية، ونفقة الأقارب تحسينية.

(وِرتبن ولتعطفن مساويا عِرضا على المال تكن موافيا)

العرض بالكسر: موضع المدح والذم من الإنسان، وجانب الشخص الذي يصونه من نفسه أو سلفه، أو من يلزمه أمره.

يعني: أن ما ذكر من الضروريات مرتب، فكل واحد منها دون ما قبله، فيقدم عليه عند التعارض، فلذلك شرع الجهاد مع ما فيه من تعريض النفوس للقتل، والخمر للغصة تقديما للنفس على العقل، إلا حفظ المال

وحفظ العرض فإنهما معا في آخر رتبة. فحفظ العرض هو الحكمة المقصودة من ترتب حد القذف عليه؛ وكذا التعزير، لأنه الواجب في قذف غير المحصن، وفي الإيذاء في العرض بغير القذف؛ وكذا اللعان إذا رمى زوجه.

وكون المال والعرض في مرتبة واحدة هو مذهب السبكي، لكن الظاهر ـ كما قال الزركشي ـ أن يفصل، فيقال من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرق الشك إليها بالقذف، فيلحق بحفظ النسب، فيكون أرفع من المال، ومن الأعراض ما هو دون جميع الضروريات، فهو دون الأموال لا في رتبتها.

قال ابن عاشور في حاشيته: قيل: والأعراض، لما في انتهاكها من الاعتداء على أصحاب المروآت، ومن تشجيع ملوثي الأعراض على التظاهر بنزعاتهم، لأنهم يستانسون بمن يذكر فيه مثل ما هم متلبسون به، كما قال تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾، وهذا دأب أهل الفواحش يودون مشاركة الناس لهم فيها حتى لا يكونوا مشارا إليهم بالبنان في سوء السمعة، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الآية، فجعل العقاب الشديد على هذا المقصد السيئ وعلى مظنته، لأن شيوع الفاحشة يفضي إلى تساهل الناس بها وزوال إنكارها من النفوس شيئا فشيئا، ولذا شرع الحد والتعزير.

(فحفظها حتم على الإنسان   في كل شرعة من الأديان)

يعني: أن حفظ الضروريات الستة المذكورة واجب على كل إنسان، فهو مما أجمعت عليه الشرائع، قال الجزائري:

قد أجمع الأنبيا والرسل قاطبة   على الديانة بالتوحيد في الملل
وحفظ نفس ومال معهما نسب   وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح: وإنما الخلاف بين الأمم في مكملاتها، فالأمم الماضية لم تكن تسد الذرائع، وكانت تشدد

العقوبات؛ والإسلام اعتاض عن تشديد العقوبات بسد الذرائع، وذلك أقطع للجرائم وأصلح للناس وأنسب بالحالة التي بلغ إليها البشر وقت تشريع شرائع الإسلام اهـ.

قال في الموافقات: والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود؛ والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم، فأصول العبادات كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك، راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ والعادات كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا؛ والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا؛ لكن بواسطة العادات؛ والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

وقد أشار إلى هذا ابن عاصم بقوله:

وذاك حفظ الدين ثم العقل ... والنفس والمال معا والنسل

من جهة الوجود والثبات ... كالأكل والنكاح والصلاة

وتارة بالدرء للفساد ... كالحد والقصاص والجهاد

ثم قال في الموافقات: والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع؛ والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال اهـ.

(ألحق به ما كان ذا تكميل ... كالحد فيما يسكر القليل)

يعني: أنه يجب أن يلحق بالضروري مكمله، وهو المؤكد له المبالغ

في حفظه بسببه، ومعنى كونه مكملا أنه لا يستقل بالضرورة بنفسه، بل تكون ضرورته تابعة لضروري؛ وذلك كوجوب الحد في القليل من المسكر جنسه، وإن كان لا يسكر لقلته. والوصف المناسب في هذا أن القليل يدعو للكثير، والحكم الحد المرتب عليه، والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى المفوت، وهذا الحفظ مكمل لحفظ العقل.

ومن المكمل اعتبار البلوغ في قتل المرتد والمحارب، واعتبار الكفاءة في القصاص، واعتبار النصاب في القطع؛ والمبالغة في حفظ الدين بتحريم البدع، وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمس والخلوة، وشرع التعزير على ذلك. ونبه الشارع ﷺ على إلحاق ذلك بقوله: «**كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»، ثم قال: «**ألا إن حمى الله محارمه**»[1].

والقليل في البيت بالجر نعت لما من قوله: فيما يسكر.

(وهو حلال في شرائع الرسل غيرَ الذي نسخ شرعه السُّبل)

ضمير هو للقليل من المسكر جنسه الذي لا يسكر لقلته. يعني أن قليل ما يسكر جنسه مما لا يسكر هو بنفسه مباح عند جميع السبل، أي الملل المتقدمة، وهو حرام في شريعته ﷺ، وأما القدر المسكر فحرام في جميع الشرائع قاله القرافي. وقال النووي: إن الخمر كانت حلالا في أول الإسلام، وأجاب الناظم عن ذلك بقوله:

(أباحها في أول الإسلام براءة ليست من الأحكام

يعني: أن النبي ﷺ أباحها أي ترك الناس يشربونها كتناولهم لغيرها مما لم يرد فيه نص، على وجه البراءة الأصلية، وتلك ليست من الأحكام

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان «باب فضل من استبرأ لدينه» (رقم: ٥٢)، لكن بلفظ: «**كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه**»، ومسلم في كتاب المساقاة «باب أخذ الحلال وترك الشبهات» (رقم: ١٥٩٩) ولفظه: «**كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه**»، و«**ألا وإن حمى الله محارمه**».

الشرعية على الصحيح، فتركهم يشربونها حتى يرد فيها نص لا يسمى تقريرا، لأن الشريعة نزلت منجمة، فالإباحة هنا عقلية، فلا يكون رفعها نسخا، ومال بعضهم إلى ما قال النووي محتجا بقوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾، لكن فسر السكر أيضاً بالطعم وبالخل.

(والبيع فالإجارة الحاجي خيار بيع لاحق جلي)

قوله: (والبيع) خبر مقدم، وقوله: (فالإجارة) عطف عليه، وعطفها بالفاء لأن الحاجة إليها دون الحاجة إلى البيع قاله المحلي. ويرشد إليه تفريق إمام الحرمين بينهما الآتي، وقوله: (الحاجي) مبتدأ مؤخر.

يعني: أن الحاجي كالحكمة المقصودة من شرع البيع ـ وهي ملك الذات ـ والإجارة، وهي ملك المنفعة؛ والحكم جوازهما، والعلة الاحتياج إلى المعاوضة. هكذا قال غير واحد، ومنهم الفهري، إلا أنه قال: لا يمتنع أن يكون أصل البيع من الضروريات، فإنه لا يمكن بقاء الحياة بدون الأقوات، ولا يتوصل إليها إلا بالمعاوضات. واختار الأبياري أن الإجارة والبيع من الضروريات؛ وقال إمام الحرمين: إن البيع ضروري بخلاف الإجارة، لأنه لا يستغني عن البيع أحد، ومن الناس من يستغني عن الإجارة اهـ.

ومن هذه المرتبة مشروعية القراض والمساقاة والنيابة والولاية وتسليط الولي المجبر على إنكاح الصغير والصغيرة، لا لحاجة إليه، بل لتقييد الأكفاء خيفة الفوات، ومهر المثل، واستغناما للصلاح المنتظر في المآل، فإنه أفضى إلى دوام المقصود من النكاح.

واختلف في النكاح هل هو من باب الحاجيات بناء على أنه تفكه، أو من باب الضروريات بناء على أنه من باب الأقوات، ووجه الأول كونه شرع لتحصين النفوس.

وقد يكون البيع ضروريا كالذي يتوقف عليه سلامة البدن، والإجارة ضرورية كالإجارة لتربية الطفل.

وقد عرف الشاطبي الحاجي بقوله: وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة اهـ.

وقد أشار إلى هذا ابن عاصم في المرتقى بقوله:

وبعده الحاجي، وهو ما افتقر ... له المكلف بأمرٍ معتبر
من جهة التوسيع فيما ينتهج ... أو رفع تضييق مؤد للحرج

وقوله: (خيار بيع لاحق) أي بالحاجي. يعني أنه يلحق بالحاجي مكمله، فيكون في رتبته، كالخيار في البيع، فإنه مكمل للحكمة المقصودة من مشروعية البيع، وهي الملك، لأن التروي أشد تكميلا للملك من عدمه، لأن الغالب سلامة المتروي من الغبن، وكالشفعة لدفع ضرر الشركة؛ ومن مكمل الحاجي اعتبار الكفاءة في النكاح، ومهر المثل في الصغيرة، فإنهما داعيان إلى دوامه؛ ومنه المسامحة في الغرر اليسير للحاجة.

قال ابن عاصم:

وفي الضروري وفي الحاجي ... ما هو من تتمة الأصلي
كالحد في شرب قليل المسكر ... وكاعتبار كفء ذات الصغر

قال الأبياري: ومنه اشتراط الشهود في النكاح، فإنه من تتمة القاعدة، وليس من أصلها، لأنه إنما طلب لتفخيم أمر النكاح والميز بينه وبين السفاح، لا لثبوت ذلك عند النزاع فيه، لأنه لو كان كذلك لجاز الإشهاد على الإقرار قبل العقد اهـ.

وكل تكملة من حيث هي تكملة يشترط في اعتبارها أن لا تعود على الأصل بالإبطال، كإباحة الميتة لإحياء النفس، فإن اجتناب المستخبثات من التحسينيات، وإحياء النفوس من الضروريات؛ وكالجهاد مع ولاة الجور، فإن الجهاد ضروري، والوالي فيه كذلك، والعدالة مكملة فيه، فلو ترك الجهاد معهم كان في ذلك ضرر على المسلمين قاله مالك.

ومنه اعتبار التماثل في القصاص، فهو من باب التتمة، وذلك يقتضي أن لا تقتل الجماعة بالواحد، لكن في رد القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا.

ومنه في باب الحاجيات ما ذكره الأبياري أن نفي الغرر في العقود تكملة لها لما يتوقع من خصام؛ ونفي جميع الغرر يضيق أبواب المعاملات ويحسم جهات المعاوضات.

وإنما تراعى التتمة إذا لم يفض اعتبارها إلى إبطال المهمات، فإن أفضى إلى ذلك وجب الإعراض عن التتمة تحصيلا للأمر المهم، فوجب المسامحة في الأغرار التي لا انفكاك عنها مع يسارة ما يفوت. وقال مالك بجواز أن يشترط الأجير طعامه وإن كان يختلف لأنه غرر يسير لإضافته إلى أصل الإجارة.

وفي حلولو: واغتفر ـ أي: مالك ـ الغرر اليسير في الأجل، فأجاز البيع إلى الحصاد، ولم يغتفره في الثمن، فلم يجز بيع السلعة بدرهم وما يقاربه؛ والسبب في ذلك أن المضايقة في تعيين الأثمان ليست في العرف كالمضايقة في الأجل وتعيين يومه.

(وما يتمم لدى الحذاق حث على مكارم الأخلاق)

يعني: أن الحكمة المسماة تتمة هي ما كان فيه حث على مكارم الأخلاق واتباع أحسن المناهج، ويسمى بالتحسيني، لأنه مستحسن عادة، كخصال الفطرة، ومنه إزالة الأخباث، ومكملها آداب الأحداث،

وكمندوبات الطهارة، والإنفاق من طيب الكسب، والاختيار في الأضحية والعتق.

(منه الموافق أصول المذهب كسلب الاعبد شريف المنصب
وحرمة القذر والإنفاق على الأقارب ذوي الإملاقِ)

يعني: أن التحسيني قسمان: قسم موافق أصول المذهب أي قواعده، وقسم مخالف لها. فالأول كسلب الأعبد جمع عبد المناصب الشريفة، كأهلية الشهادة، والقضاء، والإمامة، وولاية النكاح، فإن العبد غير محتاج إليه فيها لوجود القائمين بها، ولو ثبتت له أهليتها ما ضر، لكن يستحسن في محاسن العادات سلبها منه لنقصه؛ فيترتب منع قبول شهادته على هذا الوصف الذي هو النقص لمصلحة وهي مكارم الأخلاق، لأن الشهادة وما ذكر معها مناصب شريفة، فلا تناسب العبد لنقصه. وأما روايته وفتواه فإنما جازا منه لعدم الضرر بما يترتب عليهما، فلذلك فارقا الشهادة والقضاء والولاية.

وظاهر النظم يوهم أن المراد بالمذهب مذهب مالك، وهو ما فهمه الشيخ محمد يحيى الولاتي في شرحه؛ والذي يظهر أن ذلك غير مراد، إذ لا يختص المذكور من موافق ومخالف بمذهب مالك، بل هي ثابتة بالأدلة، وإنما المراد القواعد الشرعية، وعبارة جمع الجوامع: «والتحسيني غير معارض القواعد». قال العطار في حاشيته: (قوله: غير معارض القواعد) أي القواعد الشرعية اهـ وهي نحو عبارة البرماوي في شرح ألفيته.

وقال حلولو في الضياء اللامع: قسم المصنف هذه المرتبة تبعا لإمام الحرمين إلى قسمين: قسم خولف فيه القياس تشوفا لتحصيله، وقسم لم يخالف فيه القياس اهـ.

وهي عبارة الفهري، قال في شرح المعالم: وقسم الإمام هذه المرتبة إلى ما خولف فيه القياس تشوفا لحصوله، وإلى ما لا يخالف فيه القياس.

ومن أمثلة التحسيني غير المخالف للقواعد حرمة بيع القذر أي النجاسات، لعدم طهارته، والمقصود هو الجري على ما عهد من محاسن العادة، لأن بيعه يستلزم جواز كيله، وذلك غير لائق؛ فيترتب التحريم على وصف النجاسة، وهو وصف مناسب له لمصلحة وهي مكارم الأخلاق.

ومنها أيضاً وجوب الإنفاق على الأقارب الفقراء، لأجل قرابتهم، ليحصل المقصود من الجري على مكارم الأخلاق، فالحكم الوجوب، والوصف المناسب المترتب عليه الحكم القرابة، والحكمة ما ذكر من الجري على مكارم الأخلاق.

قال في الأصل: وكثيرا ما يمثلون لمطلق الحاجي والتحسيني مع قطع النظر عن استيفاء كل من الحكم والوصف المناسب الذي هو العلة، ومن الحكمة التي هي مقصود الشارع؛ فما لم يظهر لك فيه الاستيفاء من أمثلتهم فاحمله على الثاني، فلا يصعب عليك فهم أمثلتهم.

قال المرابط ابن أحمد زيدان: قلت: الظاهر لي أن يقال: ناصح لا يشهد مثلا لأنه عبد، والعذرة يحرم بيعها لأنها نجاسة، فيكون المقصود من ترتب عدم الشهادة والحرمة على المناسب وهو العبودية والقذر الجري على محاسن الأخلاق؛ وكذا يقال في ترتب وجوب النفقة على الأمومة مثلا، والله تعالى أعلم.

(وما يعارِض كتابةٌ سَلَمْ ونحوه وأكلُ ما صِيد يُؤَم)

هذا هو القسم الثاني من التحسيني، وهو ما يخالف القواعد، كالكتابة، فإن المقصود من شرعها لفك الرقبة هو الجري على محاسن العادة من تكريم بني آدم، فالكتابة غير محتاج إليها لأنها لو منعت ما ضر. ووجه مخالفتها للقواعد هو امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر، لأن العبد وماله كليهما للسيد، بناء على أن العبد لا يملك، وأن الكتابة عقد معاوضة. لكن الصحيح في مذهب مالك أن ما يؤديه المكاتب من جنس الغلة لا البيع قاله حلولو.

وكذلك خولفت القواعد في السلم، لما فيه من بيع الإنسان ما ليس عنده، وكذلك المساقاة وبيع الغائب، والمغارسة والقراض لما فيها من غرر وجهل، فالحكم هو جواز السلم ونحوه لكل أحد، والعلة احتياج بعض الناس إليه في معاشه لعدم العوض، ومقدار الحاجة غير منضبط، والحكمة الجري على محاسن العادة من الاستغناء عن الناس، إن كان من التحسيني، والأقرب أن السلم ونحوه مما خالف الحاجي فيه القواعد.

وقوله: (وأكل ما صيد يؤم) أي يقصد عد حكمته من أقسام الحكمة المخالفة للقواعد، لبقاء الفضلات وعدم تسهيل الموت على الحيوان، فالحكم هو جواز الأكل لما صيد لكل أحد، والعلة احتياج بعض الناس إليه في معاشه مع عدم ضبط مقدار الحاجة، والحكمة الجري على محاسن العادة من الاستغناء عن الناس إن كان من التحسيني، ويمكن أن يكون مما خالف فيه الضروري القواعد.

فقد خولفت القواعد في هذه الأشياء لأن من الناس من يحتاج إليها في معاشه، فجعل شرعا عاما في الكل، لعدم الانضباط في مقادير الحاجات.

قال إمام الحرمين: والقسم المخالف للقياس تشوفا لتحصيله كالمبالغة في تحصيل العتق بإكمال بعضه والسراية في ملك الغير بدون رضاه.

قلت: وهذا التقسيم إلى موافق للقواعد ومخالف أصله لإمام الحرمين، وقد تبع الناظم في ذكره السبكي، ولعل في العبارة تهويلا؛ فإن قصارى الأمر أن الشريعة لها قواعد عامة، وهناك جزئيات مستثنيات شذت عنها لمصالح خاصة اقتضى اعتبارَها دليل آخر. فالمراد بمخالفة الأصول تخصيصها لحكمة تقتضي ذلك، دل عليه أصل آخر من كتاب أو سنة أو قاعدة قطعية مستقرأة منهما، كما في مسألة الغراوين، حيث كان الجمهور على أن للأم ثلث الباقي مع عموم قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾، فقد قال الخرشي: وإنما قدمت القاعدة على القرآن لأن

القواعد من القواطع. أي بخلاف دلالة القرآن على المعنى المتبادر منه.

قال محشي فرائضه ابن الخياط(١): الظاهر بل المتعين أن المراد بالقاعدة هنا قياس الاستقراء التام القطعي، ولا حرج في ذلك اهـ

قال في نشر الورود هنا: إنه لا ينبغي أن يقال في شيء نزل به القرآن وجاءت به السنة الصحيحة: إنه مخالف للأصول، إذ لا أصل أكبر من الكتاب والسنة اهـ.

وهو كما قال، لكن المراد بالمخالفة هنا تخصيص القواعد، ولو عبروا به لهان الأمر. وقصارى ما يقال: إن ظاهر العبارة فيه بشاعة، نظير ما قاله ابن الخياط هناك، ونصه: في هذه العبارة من القلق والبشاعة ما لا يخفى، وإن كان المراد منها صحيحا، فإن المقصود بتقديم القاعدة عليه تخصيصه بها. والله تعالى أعلم.

وقد أوضح ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة بكلام حسن، هذا نصه: واعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكم مستثنى من قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس؛ ليس المراد به أنه تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عدل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي.

فمن ذلك أن القياس عدم بيع المعدوم، وجاز ذلك في السلم والإجارة توسعة وتيسيرا على المكلفين. ومنه أن القياس أن كل واحد يضمن جناية نفسه، وخولف في دية الخطأ رفقا بالجاني، وتخفيفا عنه؛ لكثرة وقوع الخطأ من الجناة، وكذلك الكلام في المصراة؛ لما كان اللبن المحتلب منها مجهولا، فلو وجب ضمانه بمثله، لأفضى إلى النزاع لجهالة

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الزكاري الفاسي، العلامة المتفنن الفهامة، من وعاة الفقه المالكي وحملته العارفين بأصوله وفروعه، وتوفي في سنة: ١٣٤٣ الشجرة (٦١٩/١).

القدر المضمون، فقطع الشارع النزاع بينهم بإيجاب صاع تمر باجتهاده، لأنه مضبوط معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام، لأن الشخص تارة يكون آخذا للصاع بتقدير كونه بائعا للمصراة، وتارة مأخوذا منه بتقدير كونه مشتريا لها، فما يقع من التفاوت بين قيمة التمر وقيمة اللبن مغتفر في تحصيل هذا العدل العام. وقد حققت هذا في «القواعد الكبرى»[١] والغرض أن كل خارج عن القياس في الشرع في غير التعبدات، فهو لمصلحة أكمل وأخص، وهو استحسان شرعي، وقد سبق في باب الاستحسان أنه أخص من القياس، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ منه.

قال البرماوي: هذا المذكور في الأقسام الثلاثة إنما هو في المناسب الدنيوي، أما الأخروي فكتزكية النفس ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدي إلى امتثال الأوامر واجتناب النواهي الموصل إلى رضا الرب ﷻ. وربما كان متعلقا بالدارين، كإيجاب الكفارات، فإنها يحصل بها الزجر عن تعاطي تلك الأفعال التي أوجبت التكفير ووسيلة إلى تكفير الذنوب التي حصلت بفعلها اهـ.

تقسيم المناسب باعتبار اعتبار الشارع له وعدم اعتباره:

ثم أشار الناظم إلى التقسيم الثالث، وهو بالنظر إلى اعتبار المناسب وإهداره، فقال:

(من المناسب مؤثِّر ذكر بالنص والإجماع نوعه اعتبر
في النوع للحكم ....)

يعني: أن الوصف المناسب المعلل به ينقسم من حيث اعتبار الشرع له في ربط الأحكام إلى أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل.

فالأول منها المؤثر، سمي مؤثرا لظهور تأثيره بما اعتبره الشرع به من

(١) هو كتاب له في فروع الحنابلة، وله أيضاً: (القواعد الصغرى) انظر كشف الظنون (١٣٥٩/٢).

نص وإجماع. وهو ما اعتبر الشرع فيه عين الوصف في عين الحكم، أي نوعه في نوعه بنص أو إجماع، مثال الاعتبار بالنص: تعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فإنه مستفاد من حديث: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[1]؛ ومثال الاعتبار بالإجماع: تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فإنه مجمع عليه، فإن النص دل على اعتبار عين مس الذكر في عين نقض الوضوء، والإجماع اعتبر عين الوصف الذي هو الصغر في عين الحكم الذي هو وجوب ولاية المال على الصغير.

قال البرماوي: والمراد باعتبار الشرع أن يورد الفروع على وفقه، لا أن ينص على العلة أو يومئ إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة بالمناسبة اهـ.

وسيأتي نحوه للأسنوي في الكلام على القسم الثالث من الملائم. وأصله للسبكي في الإبهاج. قال العطار في حاشيته على المحلي: قوله: (بنص أو إجماع) أي على العلة، ويشكل بما تقدم من أن المناسب مأخوذ من المناسبة التي هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص، ولا غيره، فكيف ينقسم المناسب إلى معتبر بنص أو إجماع وإلى غيره.

وأجيب بأن المناسب المنقسم أعم من المناسب المأخوذ من المناسبة المعرفة بما ذكر.

وأجيب أيضاً بأن فهم المناسبة من ذات المناسب لا ينافي اعتباره بنص أو إجماع اهـ.

وأصل الإشكال والجواب الأول عنه للناصر اللقاني في حاشيته على المحلي.

وقد اقتصر الشربيني المحشي في دفع الإشكال على أن اعتبار الشارع له بالنص أو الإجماع لا يخرجه عن كون طريقه في ذاته مناسبة؛ لأن اعتبار الشارع بالنص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثرا لا في كونه مناسبا اهـ.

---

(١) تقدم تخريجه.

ونحوه للشيخ محمد بخيت المطيعي في حواشيه على الأسنوي.

(............ وإن لم يعتبر بذين بل ترتب الحكم ظهر
على وفاقه فذا الملائم ....)

يعني: وإن لم يعتبر الشرع نوع الوصف في نوع الحكم بذين أي أحد الأمرين اللذين هما النص والإجماع، بل اعتبر عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف، حيث ثبت معه، فذا المناسب هو الملائم أي يسمى ملائما لملاءمته للحكم.

والمراد بالترتيب ثبوت الوصف مع الحكم في محل النص، بأن كانا مقترنين في نص الحكم، كما تقدم.

(...................... أقواه ما ذكر قبل القاسم
من اعتبار النوع في الجنس ومن عكس ومن جنس بآخر زكن)

يعني: أن الملائم ثلاثة أقسام، أقواها ما يذكره القاسم أي الأصولي القاسم لأنواعه أولا، فالأول أقوى من الثاني، والثاني من الثالث.

فالأول أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم، مثاله: تعليل ولاية النكاح على الصغيرة التي هي الحكم بالصغر الذي هو الوصف، وقيل علة الولاية البكارة، وقيل هما معا. وقد اعتبر عين الصغر في جنس الولاية، حيث اعتبر في ولاية المال بالإجماع، لأن الإجماع على اعتباره في جنس الولاية الصادق بولاية النكاح والمال؛ فالوصف الصغر، وهو أمر واحد، والحكم الولاية، وهي جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، فإنهما نوعان من التصرف، فعين الصغر معتبر في جنس الولاية. قال في التقرير والتحبير: ليس المراد من الجنس الجنس المجرد من حيث هو، بل ما ظهر في جزئي غير الجزئي الذي هو الأصل، فليتأمل اهـ.

فهذا المثال اعتبر فيه عين الوصف بسبب ترتيب الحكم بلا نص ولا إجماع على اعتبار العين بالعين، وإنما كان الإجماع على اعتبار الصغر في

ولاية المال إجماعا على اعتباره في جنس الولاية، لأنهم نظروا إلى مجرد تعليل الولاية بالصغر مع قطع النظر عن المال، إذ لو كان خصوص المال ملحوظا في المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح.

وكاعتبار الأخوة في التقديم في الميراث، فيقدم في النكاح؛ وذلك أن الأخوة نوع من الأوصاف، لأن النسب جنس للأخوة، والتقديم جنس من الأحكام، لأنه يحتوي على التقديم في الميراث وعلى التقديم في صلاة الجنازة.

والنوع الثاني عكس الأول، وهو أن يعتبر الشارع العين في العين بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث ثبت معه، والحال أن الشارع اعتبر جنس الوصف في عين الحكم بالنص أو الإجماع، فيلزم من ذلك اعتباره لعين كل فرد من أفراد جنس الوصف المذكور في عين نظير الحكم.

مثاله: تعليل جواز الجمع في الحضر ليلة المطر على القول به بالحرج الحاصل من المطر، وقد اعتبر جنس الحرج في عين الجواز في السفر بالنص، فيلزم من ذلك اعتباره لعين الوصف المذكور في عين نظير الحكم الذي هو جواز الجمع ليلة المطر بسبب ترتب الحكم الذي هو جواز الجمع في السفر على وفق جنس الوصف الذي هو مطلق الحرج إلحاقا لنظير الحكم به بجامع الوصف المعتبر جنسه فيه، وهو الحرج لأنه حاصل في الجمعين.

فوصف الحرج جنس، لاشتماله على حرج السفر والمطر والمرض، والحكم رخصة الجمع، وهي أمر واحد.

والقسم الثالث من الملائم أن يعتبر الشارع العين في العين بترتيب الحكم على وفق الوصف، حيث ثبت معه. وقد اعتبر الشارع جنسه في جنسه بالنص أو الإجماع، فيلزم من ذلك اعتباره لعين الوصف في عين الحكم، كاعتباره لجنس الوصف الذي هو الجناية العمد العدوان في جنس الحكم الذي هو القصاص بالنص، فيلزم من ذلك اعتباره لعين الوصف

الذي هو القتل بمثقل عمدا عدوانا، لأنه فرد من أفراد الجناية في عين الحكم الذي هو القصاص بمثقل أيضاً، بسبب ترتب الحكم الذي هو مطلق القصاص على وفق الوصف الذي هو مطلق الجناية، حيث ثبت جنس الحكم مع جنس الوصف إلحاقا للقتل بالمثقل بالمحدد بجامع الوصف المعتبر جنسه الذي هو كون كل منهما جناية في جنس حكمهما، ومطلق القصاص جنس لأنه يشمل الأطراف والنفس.

والمثقل هو الذي يقتل بثقله كالحجر والخشبة، والمحدد ما له حد كالسيف والرمح.

قال محمد فال بن باب:

فعين وصف صغر، وجنس	حكم ولاية، وليس لبس
والجمع عين الحكم، ثم الحرج	جنس من الوصف عليه خرجوا
وجنس حكم القصاص اعتبرا	في جنس وصف في جناية الورى

قال الأسنوي في نهاية السول: أن يعتبره الشارع أي يورد الفروع على وفقه، وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة اهـ.

(أخص حكم منع مثل الخمر	**أو الوجوب لمضاهي العصر**
فمطلق الحكمين بعده الطلب	**وهو بالتخيير في الوصف اصطحب**
فكونه حكما	**.....................)**

يعني: أن الحكم المعلل له أجناس، منها عال، ومنها متوسط، ومنها سافل، فأخصها أي أقربها كونه مثلا تحريم الخمر أو وجوب العصر، وإنما كان هذا أخص لتعينه وتعين متعلقه.

ويلي ذلك كونه مطلق إيجاب أو تحريم مثلا، فإن قلت كيف يتصور أحد الحكمين غير مضاف لنحو العصر مثلا؟ قيل: كما تقدم في قوله: ثم الخطاب المقتضي للفعل، إلخ.

وإنما كان أعم مما قبله لأن مطلق الإيجاب يتناول كل واجب صلاة أو غيرها، ومطلق التحريم كذلك.

ويلي ذلك كونه طلبا، لأن مطلق الطلب يتناول كل مطلوب، سواء كان مطلوب الفعل أو الترك، جازما أو غيره، وهو مصطحب مع التخيير في رتبة واحدة.

ويلي ذلك كونه حكما، لأنه يتناول كل حكم مطلوبا أو غيره كالجائز، لأنه حكم، وهو أعلى الأجناس، وهو المشار له بقوله: كلام ربي إن تعلق بما إلخ.

(........ كما في الوصف مناسبٌ خصصه ذو العرف
مصلحةٌ وضدُّها بعد فما كون محلها من اللذ عُلما)

قوله: (كما في الوصف) معناه أن الوصف أيضاً له أجناس، منها عال، ومتوسط وسافل؛ فأعلاها أي أعمها وأبعدها كونه وصفا تناط به الأحكام، أي مطلق وصف، وهو يصدق بالمناسب وغيره.

قوله: (مناسب خصصه ذو العرف) يعني أن صاحب العرف الأصولي جعل كون الوصف مناسبا أخص وأقرب من مطلق الوصف.

قوله: (مصلحة وضدها بعد) يعني كون الوصف المناسب مصلحة أو ضدها أي مفسدة أخص وأقرب. ثم يلي مرتبة المصلحة والمفسدة كون محلها من الذي علم أي مرتبةِ تعيين المصلحة بكونها من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

وقد ذكر الناظم هذا التقسيم هنا تبعا للقرافي في شرح التنقيح، وقد أهمله السبكي في جمع الجوامع، وأصل التقسيم المذكور للغزالي في المستصفى، وتبعه الإمام الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام وغيرهما، وليس مختصا بمسلك المناسبة كما يوهمه ذكره فيه، بل يدخل فيه قياس الشبه كما نص عليه الغزالي ومتابعوه، وكذا المصالح المرسلة كما يفيده كلام القرافي في شرح المحصول والأسنوي في شرح المنهاج.

وذكر المسألة في التراجيح أولى، كما فعل القرافي في متن التنقيح، وحلولو في الضياء اللامع؛ ووجه ذكرها في مسلك المناسبة كونها مقدمة لا بد منها في فهمه، وهي أن تعلم أحوال الوصف وأحوال الحكم باعتبار الجنسية والنوعية، إذ بتحققها يسهل فهم تقسيمه إلى ما يعتبر فيه تأثير نوع الوصف في نوع الحكم، أو جنس الوصف في جنس الحكم، أو نوع الوصف في جنس الحكم، أو جنس الوصف في نوع الحكم. نص على هذا التوجيه الشوشاوي في شرح التنقيح، وأشار إليه الطوفي في شرح مختصر الروضة. والله تعالى أعلم.

ولهذا قال الشوشاوي: لو جعل - يعني القرافي - الكلام على أحوال الوصف وأحوال الحكم باعتبار الجنسية والنوعية هنا مقدمة للكلام على المؤثر والملائم كان أقرب لفهم المراد اهـ

قلت: وكذلك فعل البرماوي في شرح ألفيته، فإنه قال: وقبل الكلام على هذه الأقسام وأمثلتها نقول: كل من الوصف والحكم نوع وما هو أعم منه جنس، وله مراتب: عال وسافل ومتوسط. ثم ذكرها، ثم قال: إذا علم ذلك فمثال المؤثر إلخ..

(فـقـدِّم الأخـصَّ.......... ....)

يعني: أنه يجب تقديم الأخص الأقرب من الأوصاف والأحكام على الأعم الأبعد منهما، كتقديم البنوة على الأخوة في الإرث، والأخوة على العمومة، فالأخوة مثلا نوع من الأوصاف، والتقدم في الميراث نوع من الأحكام، فهو من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم، وكتقديم المالكية الحرير على النجس إن لم يجد المصلي غيرهما، لأن الحرير ممنوع في غير الصلاة، والنجس لا يمنع إلا فيها؛ فكان تحريم النجاسة أخص بها على الخلاف فيه؛ فيترك النجس ويصلى بالحرير.

قال الشوشاوي: وإنما يقدم تحريم النجس ههنا على تحريم الحرير؛

لأن تحريم النجس فيه تأثير النوع في النوع، بخلاف تحريم الحرير، فهو تأثير النوع في الجنس.

وبيان ذلك أن لبس الثوب النجس نوع من الوصف؛ لأن لبس الثوب أعم من النجس والطاهر، فلبس النجس إذا أخص من ذلك، ثم تحريم لباسه في الصلاة نوع من الحكم؛ لأن لبس النجس أعم من كونه في داخل الصلاة أو في خارجها، فصار تحريم لبس النجس في الصلاة إذا أخص من تحريمه مطلقا في الصلاة وفي خارجها.

فقد ظهر لك بهذا التقرير أن لبس النجس في الصلاة فيه تأثير النوع في النوع.

ونقول في الحرير: إن لبس الحرير نوع من الوصف؛ لأن لبس الثوب أعم من الحرير وغيره، فصار لبس الحرير إذا أخص من ذلك. ثم تحريم لباسه أعم من كونه في الصلاة أو في غيرها.

فقد ظهر لك بهذا أن لبس الحرير فيه تأثير النوع في الجنس، إذ لبس الحرير وصف مناسب لتحريمه مطلقا، ولبس النجس وصف مناسب لتحريمه في الصلاة خاصة، فيقدم النجس في الترك ويصلى بالحرير، لأن مفسدة الحرير عامة لا تعلق لها بالصلاة بالخصوص، ومفسدة النجس خاصة بالصلاة، والنهي الخاص يقدم على النهي العام، هذا توجيه القول المشهور، وهو قول ابن القاسم، وقال أصبغ: يصلى بالنجس لعموم تحريم الحرير اهـ.

وقدموا أيضاً أكل الميتة على أكل الصيد للمحرم، لأن منع الصيد أخص بالمحرم من منع الميتة.

ومن هذه القاعدة تقديم المؤثر على الملائم، وإنما قدم لوجود الخصوصين فيه، خصوص الوصف وخصوص الحكم، بخلاف غيره، إذ

ليس في قسمين منه إلا خصوص واحد، وهما النوع في الجنس، والجنس في النوع، وليس في القسم الثالث خصوص أصلا، وهو الجنس في الجنس؛ ومنها تقديم بعض أقسام الملائم على بعض، لأن أخصها اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم.

وإنما قدم اعتبار النوع في الجنس على اعتبار الجنس في النوع، لأن الإبهام في الوصف الذي هو العلة أكثر محذورا منه في الحكم، لأن العلة تعرف الحكم، فكلما كانت أخص وأقرب كان الحكم أحرى بالظهور، وكلما كانت أبعد وأعم بعُد مدلولها من الظهور.

لكن قال ابن عاشور في حاشيته: واعلم أن النوع في الجنس وعكسه سواء كما رجع إليه المصنف، إذ لا وجه لتقديم أحدهما، ويقدمان على الجنس في الجنس لسعة دعوى العلية فيه من جهة اعتبار جميع أنواعها في جميع ما يصلح للتعليل؛ ولا شك أنهم يريدون بالتقديم هنا التقديم الجدلي عند المناظرة، لأن المنع يرد على تأثير الجنس في الجنس بسهولة؛ فلا ينافي ما قدمناه من كون تأثير الجنس في الجنس بعد وقوع ظن المجتهد به أو عند مصادقة المناظر عليه أنفع للمجتهد، لأنه يجعل قياسه الصورة المهملة جليا راجحا، فهو إذن أرجح عند الناظر لا عند المناظر إلا إذا سلمه اهـ.

(........... والغريب ألغى اعتباره العلي الرقيب)

الوصف الغريب هو الوصف المناسب الذي لم يعتبره الشارع في ذلك الحكم بنص ولا إجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، ويسمى الغريب طردا، والطرد مشترك بين وصف مناسب ألغى الشارع اعتباره، وبين مقارنة الحكم للعلة. وبعضهم يجعل ما هنا طرديا بياء النسب؛ وسمي غريبا لبعده عن الاعتبار، فلا يعلل به كما في مواقعة الملك، فإن حاله يناسب التكفير بالصوم ابتداء، وهو مذهب الشافعي ليرتدع دون الإطعام والإعتاق، لسهولة بذل المال عليه في شهوة الفرج، ومن هذا فتوى

يحيى بن يحيى الليثي للإمام عبد الرحمن الداخل الأموي[١] المعروفة.

قلت: كذا في الأصل على ما في النسخ التي وقفنا عليها، والصحيح أن صاحب القصة مع يحيى الليثي حفيد الإمام المذكور، وهو عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل المعروف بالمرتضى[٢]، كما في المدارك للقاضي عياض وحاشية ابن أبي شريف.

ووجه خطإ المفتي هنا أن العلماء بين قائل بالترتيب كالظهار، وهم الجمهور، وقائل بالتخيير كمالك؛ فالقول بتعيين الصيام خلاف الإجماع.

ولعل ما في نسخ الأصل من «أن إيجاب الصوم ابتداء هو مذهب الشافعي» فيه قلب عبارة، ففي المنهاج[٣]: (وهي) ـ يعني كفارة الوقاع في رمضان ـ عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا اهـ وقد يشهد لذلك قول الأصل: «بين قائل بالترتيب كالظهار».

وقد عدل ابن الحاجب في مختصره إلى التمثيل بإيجاب شهرين ابتداء في الظهار. قال العضد في شرحه: وأما الذي ثبت إلغاؤه فإيجاب صيام شهرين ابتداء قبل العجز عن الإعتاق في كفارة الظهار بالنسبة إلى من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام، فإنه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر، لكن علم عدم اعتبار الشارع له، فلا يجوز؛ وقد روي أن بعض العلماء قال

---

(١) هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك أمير الأندلس وسلطانها، المشهور بالداخل لأنه حين انقرضت خلافة بني أمية من الدنيا وقامت دولة بني العباس هرب فنجا ودخل إلى الأندلس فتملكها، توفي سنة: اثنتين وسبعين ومائة. سير أعلام النبلاء ط: دار الحديث (٧/٢٧٤).

(٢) هو عبد الرحمن بن الحكم بن هشام ابن الداخل، أمير الأندلس بعد والده في آخر سنة ست ومائتين، فامتدت أيامه، وكان وادعا حسن السيرة لين الجانب قليل الغزو، ومات في سنة: ثمان وثلاثين ومائتين. سير أعلام النبلاء (٧/٢٨٤) و الذي يفيده كلام الذهبي في السير أن الذي يلقب بالمرتضى هو الحكم لا عبد الرحمن المذكور كما قد يتبادر، قال في ترجمة الحكم (٨/١٩٧): تملك بعد أبيه وامتدت أيامه، ويلقب بالمرتضى لكن لم يتسم بإمرة المؤمنين.

(٣) المراد بالمنهاج هنا منهاج الطالبين للنووي في فروع الشافعية.

لبعض الملوك ـ وقد جامع في نهار رمضان: صم شهرين متتابعين. فأنكر عليه، فقال: لو أمرته بإعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه، فلم يرتدع اهـ

قال السعد في حاشيته: (قوله: في كفارة الظهار) خصه بالذكر وإن كانت كفارة الصوم أيضاً كذلك على ما أشار إليه في الشرح، لأن ثبوت الإلغاء في الظهار أظهر، لأن الصوم قبل العجز عن الإعتاق ليس بمشروع في حقه أصلا، لكونها مرتبة بالنص القاطع والإجماع، بخلاف كفارة الصوم، فإنها على التخيير عند مالك اهـ

ثم قال السعد: وبالجملة فإيجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره، لا بنص ولا بإجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، فهو مرسل، ومع ذلك فقد علم أن الشارع لم يعتبره أصلا، ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء في حق أحد اهـ

وقد مثل القرافي في التنقيح للمناسب الذي ألغاه الشارع بزراعة العنب. قال: فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا، فإنه مناسب، لكن أجمع المسلمون على إلغاء هذا المناسب اهـ منه باختصار.

قال ابن عاشور: المناسب الملغى هو وصف نجد فيه مناسبة لتعليل ما، لما فيه من مصلحة أو مفسدة، لكننا نتتبع موارد الشريعة فنجدها شاهدة لإلغائه، فنعلم أنه ملغى، ولا يكون ذلك إلا إذا كان ما فيه من المناسبة مغمورا بما هو أشد منه مناسبة، أو بموجب للرخصة، لما في اعتبار مناسبته من المشقة، كزراعة العنب فإنها مناسبة للتحريم، لأنها وسيلة لاعتصار الخمر، لكنها ملغاة اكتفاء بشدة التحريم؛ وكذا التجاور في البيوت، فإنه وسيلة للزنا، لكنها نادرة، ومكتفى عنها بالحجاب وشدة العقوبة الزاجرة، وكذا إعلاء الأبنية مع ما يعرض لذلك من المضار من احتمال سقوطها، لكنه ملغى لندرته وشدة الحاجة إلى هذه الأشياء اهـ

قال ابن عاصم في المرتقى عند كلامه على الغريب:

والثان ملغى عند كل ذي نظر   لكونه في الشرع غير معتبر
كأن يقال: مالك الرقاب   تكفيره بالصوم للعقاب
وأن يقال: حامل الأثقال   يأخذ بالفطر كذي الترحال
ومترف في حالة الأسفار   يمنع من قصر ومن إفطار
فكل ذا لم يعتبر في الشرع   فهو حر جميعه بالمنع

المصلحة المرسلة:

(والوصف حيث الاعتبار يجهل   فهو الاستصلاح قل والمرسل)

يعني: أن الوصف المناسب إذا جهل اعتبار الشارع له، بأن لم يدل دليل على إلغائه ولا على اعتباره يسمى بالاستصلاح وبالمرسل وبالمصالح المرسلة، سمي بالاستصلاح لما فيه من مطلق مصلحة الناس، وبالمرسل لإرساله، أي إهماله عما يدل على اعتباره أو إلغائه.

قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح: المصلحة المرسلة عرّفها الأبياري وغيره بأنها الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعا أو ظنا قريبا منه، فلذلك لا تدخل في التعبدات على التحقيق، وهو مختار الشاطبي في الموافقات، وشرطها أن تكون في غير مرتبة التحسين، وأن لا يعارضها دليل شرعي أو مقصد من مقاصد الشريعة، وأن تكون عامة، هذا صريح مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، ولا يخالف في اعتباره منصف بعد ما يمر على تصاريف الشريعة وفهم أساطين حملتها؛ وحسبنا حديث: «**لولا حدثان قومك بكفر لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم**»[1] اهـ

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج «باب فضل مكة وبنيانها» (رقم: ١٥٨٣) عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال لها: «**ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟**»، فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: «**لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت**»، ونحوه لمسلم في كتاب الحج «باب نقض الكعبة وبنائها» (رقم: ٣٢٤٢).

وما ذكر من عدم دخولها في التعبدات وقال: إنه التحقيق، نسبه الزركشي للأبياري في شرح البرهان، ونقل عنه أنه هو الذي يقتضيه مذهب مالك، لكن رده حلولو بأنه إنما قال ذلك في الغريب لا في المرسل، وسلم ما نقله السبكي من قبول مالك لها مطلقا أي في المعاملات والعبادات. وذلك هو الذي نصره المواق في سنن المهتدين في المقام السادس من مقامات الترقي، مستدلا بكلام ابن رشد والبرزلي وغيرهما.

قلت: ومما يدل له تجديد عثمان رضي الله تعالى عنه للنداء يوم الجمعة لكثرة الناس. والله أعلم.

وفي حاشية ابن عاشور أيضاً: وقد اعتبرها مالك ومعظم الحنفية متى تحققت المصلحة أو قاربت؛ وذهبت جماعة إلى منع الاستدلال بغير ما يقاس على أصل معتبر شرعا، منهم الباقلاني والمتكلمون، ونقل عن الشافعي في أحد قوليه.

وأورد إمام الحرمين على مذهب مالك أنه يستلزم فسادين: أحدهما: تحكيم العوام بحسب آرائهم من ملائمهم ومنافرهم، والثاني: اختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات.

وأجاب عن ذلك الأبياري في شرح البرهان بأن الحكم في المصلحة للمجتهد لا للعوام؛ وتحقيق المصلحة منوط بالاجتهاد اهـ أي لأنها دليل حكم فهي من وظائف المجتهدين، وليست حكما حتى يعمل بها العامي؛ وعن الثاني بالتزامه، وهو معنى دوام الشريعة ومناسبتها لكل زمان اهـ

قال في مفتاح الوصول: وأما الذي لم ينص الشرع على اعتباره فينقسم قسمين: ما يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور، ويسمى غريبا، وما لا يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور، ويسمى مرسلا، فالأول منه قياس أصحابنا المبتوتة في المرض في استحقاقها الميراث على القاتل في الحرمان من الميراث بجامع التوصل إلى الغرض

الفاسد، فيناسب المعاملة بنقيض المقصود، فإن التوصل إلى الغرض الفاسد لم ينص الشرع على اعتباره أصلا، لكن رتب الحكم على وفقه في صورة القاتل؛ ومثال الثاني: ما انفرد به اللخمي من أصحابنا، وهو طرح بعض أهل السفن بالقرعة إذا خيف غرق جميعهم، فإن ذلك مناسب، لأن فيه استخلاص بقيتهم، ولم ينص الشرع على اعتباره، ولم يرتب حكما على وفقه في صورة من الصور اهـ.

(نقبله لعمل الصحابه كالنقط للمصحف والكتابه

(تولية الصديق للفاروق وهدم جار مسجد للضيق

(وعمل السكة تجديد الندا والسجن تدوين الدواوين بدا)

يعني: أننا معاشر المالكية نجوز العمل بالمرسل رعاية للمصلحة، حتى جوز مالك ضرب المتهم بالسرقة ليقر، ورده الأكثر، وقالوا: لا يجوز ضرب المتهم، لأنه قد يكون بريئا، وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء.

والمراد بالمتهم هنا من كان معروفا بمثل ذلك قبل الدعوى لا مطلق متهم. فقد ذكر ابن فرحون في التبصرة في فصل الدعاوي بالتهم والعدوان: أن المدعى عليه بذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: أن يكون المدعى عليه بذلك بريئا ليس من أهل تلك التهمة، فهذا النوع لا تجوز عقوبته اتفاقا، واختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين. والقسم الثاني: هو المتهم بالفجور كالسرقة وقطع الطريق ونحو ذلك، وهذا القسم لا بد أن يكشفوا ويستقصى عليهم بقدر تهمتهم وشهرتهم بذلك، وربما كان بالضرب وبالحبس دون الضرب على قدر ما اشتهر عنهم. والقسم الثالث: أن يكون المتهم مجهول الحال والوالي لا يعرفه ببر ولا بفجور، فإذا ادعي عليه تهمة فهذا يحبس حتى ينكشف حاله اهـ.

ومنها قتل الزنديق المستسر إذا تاب، المصلحة في قتله وعدم قبول توبته، وبه قال مالك، والأصح عند الشافعية قبول توبته؛ لقوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله»، «فإذا قالوها عصموا**

مني دماءهم وأموالهم»[1]، وتأويله بغير الزنديق تأويل بلا دليل، وتعارض مصلحة قتله بنفرة من يريد التوبة من الإسلام؛ لأنه يقول: لا يعصمني الإسلام من القتل اهـ

وهي موجودة في جميع المذاهب. وانظر الضياء اللامع.

ومن أمثلة ذلك نقط المصحف وشكله لحفظه من التصحيف، وكتابته لحفظه من النسيان.

وعملُ جمع المصاحف قد بدأ في خلافة أبي بكر وتم في خلافة عثمان. وأما أول من ضبط المصحف بالنقط والشكل فهو أبو الأسود الدؤلي على خلاف سياتي، لذلك يقولون: الرسم للصحابة والضبط للتابعين.

ومنها تولية أبي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما، لكونه أحق بالخلافة ممن سواه؛ فتوليته هي الحكم، وكونه أحق هو الوصف.

ومن أمثلته أيضاً هدم وقف أو غيره إذا كان مجاورا لمسجد عند ضيق المسجد لأجل توسعته، وقد فعله عثمان وعمر ﷺ.

ومنها عمل السكة للمسلمين، فعله عمر رضي الله تعالى عنه لتسهيل المعاملة على المسلمين كذا في الأصل؛ وقاله المقريزي[2] في شذور العقود في ذكر النقود. والمشهور المعروف أن أول من ضرب السكة عبد الملك بن مروان، فهو الذي في جامع العتبية عن مالك، وهو الذي في

---

(١) الحديث رواه بهذا اللفظ النسائي في كتاب الجهاد «باب وجوب الجهاد» (رقم: ٣٠٩٥)، وهو بمعناه في صحيح البخاري في كتاب الإيمان باب: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ (رقم: ٢٥)، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان «باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله» (رقم: ١٢٦).

(٢) هو تقي الدين أحمد بن علي المقريزي الحنفي، المصري المولد والدار والوفاة، الإمام العالم البارع عمدة المؤرخين وعين المحدثين، اشتهر ذكره في حياته وبعد موته في التاريخ وغيره حتى صار يضرب به المثل، توفي سنة: ٨٤٥. شذرات الذهب (٩/٣٧٠).

بداية ابن كثير، وبه صدر الماوردي في الأحكام السلطانية، واقتصر عليه العسكري[١] والسيوطي في أوائلهما؛ وقيل: أخوه عبد العزيز[٢]، وعليه اقتصر الشبلي[٣] في أوائله، وقد أفرد أوائل عمر بفصل، ولم يذكر سبقه لضرب السكة، وقيل: الحجاج، ذكره الماوردي.

ومنها تجديد النداء يوم الجمعة، فعله عثمان لكثرة الناس.

ومنها اتخاذ السجن، عمله عمر لمعاقبة أصحاب الجرائم؛ وقد سجن عمر الحطيئة على هجو الناس، وصبيغا[٤] على سؤاله عن المتشابه.

وهذا هو الذي اقتصر عليه ابن القيم في الطرق الحكمية، قال: قد اشترى عمر بن الخطاب من صفوان بن أمية دارا بأربعة آلاف، وجعلها حبسا اهـ.

وتبعه ابن فرحون في تبصرة الحكام.

لكن ذكر السيوطي في الوسائل في مسامرة الأوائل أن أول من بنى السجن في الإسلام علي بن أبي طالب، وكانت الخلفاء قبله يحبسون في الآبار. قال: رأيته في الشواهد الكبرى للعيني اهـ. يعني في شواهد جمع التكسير عند كلامه على بيت الفرزدق:

---

(١) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، صاحب الصناعتين، كان موصوفا بالعلم والفقه، والغالب عليه الأدب والشعر، قال ياقوت: ولم يبلغني شيء في وفاته إلا أنه فرغ من إملاء «الأوائل» يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة: خمس وتسعين وثلاثمائة. بغية الوعاة (١/٥٠٦).

(٢) هو عبد العزيز بن مروان ابن الحكم أمير مصر، ولي العهد بعد عبد الملك عقد له بذلك أبوه، واستقل بملك مصر عشرين سنة وزيادة، مات سنة: خمس ثمانين. سير أعلام النبلاء (٥/١٤٢).

(٣) هو محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي ثم الطرابلسي الحنفي، جمع في الأوائل كتابا سماه محاسن الوسائل، وفي أحكام الجان كتابا سماه آكام المرجان، وكان كثير الفوائد، ومات وهو على قضاء طرابلس في سنة ٧٦٩ الدرر الكامنة (٥/٢٣٤).

(٤) قال ابن حجر: صبيغ ـ بوزن عظيم وآخره معجمة ـ ابن عسل ـ بمهملتين الأولى مكسورة والثانية ساكنة ـ الحنظلي، له إدراك وقصته مع عمر مشهورة. الإصابة (٣/٣٧٠).

مـــاذا تـــقـــول لأفـــراخ بـــذي مـــرخ إلـــخ

لقوله بعده:

ألـقـيـت كـاسـبـهـم فـي قـعـر مـظـلـمـة

أي بئر مظلمة.

وفي المعيار الجديد للوزاني أن الشيخ المسناوي سئل عن هذا التعارض، فأجاب بما نصه: فأما التعارض الذي بين ما في الأوليات السيوطية والتبصرة الفرحونية فيزول ـ والله أعلم ـ بحمل كلام الجلال السيوطي على أن سيدنا عليا كرم الله وجهه أول من أنشأ له مكانا مخصوصا، واتخذه بقصده ابتداء، بخلاف ما كان من سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، فإنما كان في ثاني حال، وعارضا للدار المتخذة بالقصد الأول لغيره من السكنى ونحوها، ولذلك لم يذكر هذه المسألة في أولياته من تعرض لسردها من العلماء اهـ.

ومنها تدوين الدواوين أي كتابة أسماء الجند، وأول من دونها عمر ﷺ.

وأما ما نسبه إمام الحرمين لمالك من جواز قتل الثلث لإصلاح الثلثين، فقد أنكر المالكية نسبته لمالك، ولذلك لا يوجد في كتبهم قاله القرافي.

قال الغزالي: المناسب الذي لا يشهد له أصل إن وقع في الرتبة الأخيرة لم يقبل، يعني التحسينية، وإن وقع في الحاجية فقال في شفاء الغليل[1]: إنه يقبل، وقال في المستصفى: إنه لا يقبل، وخص القبول في مرتبة الضروريات بشرطين: أحدهما أن تكون كلية، الثاني أن تكون قطعية. ومثله بالكفار إذا تترسوا بأسرى من المسلمين، فلو رمينا الترس لقتلنا

---

(١) اسمه الكامل: «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، كذا طبع باسم «شفاء الغليل» بالغين المعجمة، وربما ذُكر باسم «شفاء العليل» بالمهملة.

مسلما لم يذنب، وهذا لا عهد لنا به في الشرع، ولو كففنا عنه لتسلط الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ويقتلون الأسرى، ولقائل أن يقول: الترس مقتول لا محالة، فيجب حفظ المسلمين أجمعين، فإنه أقرب إلى مقصود الشرع، واحترز بالقطعية من الظنية، وبالكلية من الجزئية، كتغريق واحد من أصحاب السفينة لتخليص الباقين، وبالضروري عما لو تترس أهل قلعة بأسرى من المسلمين لم يجز قتلهم، لأن فتحها ليس ضروريا، واعترضه الأبياري بأن ما ادعاه مجرد دعوى لم يبد دليلا عليها، واعتباره القيود الثلاثة أمر لا يتصور.

وقال السبكي: إن فرض المسألة المذكورة مما علم من الشرع اعتباره وليس من المرسل. وقال الغزالي: والظن القريب من القطع كالقطع.

قال ابن عاصم:

وثالث ما ليس بالشرع اتضح	بأنه معتبر أو مطرح
وذا يسمى عندهم بالمرسل	وكم له كمالك من معمل
وفي الضروريات للغزالي	يرى اعتباره في الاستعمال
مشترطا في ذاك في القضيه	ورودها قطعية كليه

قال القرافي: وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرِّح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعلِّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة اهـ.

وسبب الخلاف في المصالح المرسلة تعارض أصلين: أحدهما أن الأصل أن لا يعتبر إلا ما اعتبره الشرع؛ والثاني أن الأصل اعتبار المصلحة في الجملة؛ فمن نظر إلى الأول قال: لا تعتبر، لأن الشرع لم يعتبرها؛ ومن نظر إلى الثاني قال بها، لأن الشرع اعتبر المصلحة في الجملة اهـ.

تنبيه: ظاهر النظم وكلام من تعرض للتعليق عليه أن نقط المصحف

من عمل الصحابة، ولعل هذا الظاهر غير مراد الناظم، وإنما مراده مجرد التمثيل للمرسل، وربما يفيد ذلك قوله في شرح قوله: «لعمل الصحابة» ما نصه: وإنما جوزه المالكية لعمل الصحابة، فمن المقطوع به أنهم كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه الرأي ما لم يدل الدليل على إلغاء تلك المصلحة اهـ.

ثم قال عند قوله: «كالنقط للمصحف والكتابة» ما نصه: يعني أن من أمثلة المرسل نقط المصحف وشكله وكتابته لأجل حفظه في الأولين من التصحيف وفي الثالث من الذهاب بالنسيان اهـ.

فهذا يفيد أنه ما أراد بقوله: كالنقط إلخ التمثيل لعمل الصحابة؛ ويعين ذلك أن أول من نقط المصحف هو أبو الأسود الدؤلي كما لأكثر العلماء كما قال أبو عمرو الداني في كتاب رسم المصحف، وحكى قولين آخرين: أحدهما أن المبتدئ بذلك نصر بن عاصم الليثي(١)، والثاني أنه يحيى بن يعمر(٢)، نقط مصحفا كان عند ابن سيرين؛ قال الداني: وهؤلاء الثلاثة من أجلة تابعي البصريين اهـ على نقل الإمام محمد بن عقيلة المكي(٣) في كتابه: الزيادة والإحسان في علوم القرآن.

وقد اقتصر محمد بن عبد الله الشبلي في كتابه محاسن الوسائل في معرفة الأوائل على أنه يحيى بن يعمر. وقد صدر السيوطي في أوائله بأنه

---

(١) هو نصر بن عاصم الليثي النحوي، كان فقيها عالما بالعربية من قدماء التابعين؛ وكان يسند إلى أبي الأسود في القرآن والنحو، وقيل: أخذ النحو عن يحيى بن يعمر العدواني، وأخذ عنه أبو عمرو بن العلاء، مات سنة: تسع وثمانين. بغية الوعاة (٢/٣١٣).

(٢) هو يحيى بن يعمر التابعي، فقيه أديب نحوي مبرز، سمع ابن عمر وجابرا وأبا هريرة، وأخذ النحو عن أبي الأسود، توفي سنة: تسع وعشرين ومائة. بغية الوعاة (٢/٣٤٥).

(٣) هو الشيخ الامام العالم العلامة الأوحد النحرير الفهامة المسند الثقة المتفنن البارع، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن أحمد بن سعيد، ولد بمكة ونشأ بها وتوفي سنة: ١١٥٠. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر: (٤/٣٠) ط: دار البشائر الإسلامية.

أبو الأسود الدؤلي، وعليه اقتصر المنجور في شرح المنهج؛ وزاد السيوطي قولا بأنه الحسن البصري.

(اخـرِم مـنـاسـبـا بـمـفـسـد لـزم   لـلـحكـم وهـو غـيرَ مرجـوح عُـلـم)

يعني: أن مناسبة الوصف تنخرم بمفسدة ملازمة للحكم راجحة أو مساوية للمصلحة، إذ لا مصلحة معها في الحالتين خلافا للرازي، فقال ببقاء المناسبة مع موافقته على انتفاء الحكم، فهو عنده كوجود مانع، وعلى الأول لانتفاء العلة.

من فروع هذه المسألة فك الأسارى من أيدي الكفار بالسلاح؛ ومنها مسافر له طريقان، إحداهما مسافة قصر دون الأخرى، فسلك البعيدة دون عذر ليقصر الصلاة، فإنه لا يقصر، لأن المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة العدول عن القريب لا لمعنى غير القصر قاله ولي الدين. قال حلولو: وليس منه، لأن انخرام المناسبة لم يكن لاستلزامه مفسدة، بل لعدم حصول المعنى الذي شرع القصر لأجله، وهو رفع الحرج عن المكلف بوجود السفر الذي هو مظنة المشقة، وأما إن كانت المفسدة مرجوحة فلا تخرم المناسبة، قالوا: ومما يجب التنبه له هنا النظر في مآلات الأمور، فلا يحكم المجتهد على فعل إلا بعد نظره فيما يؤول إليه، فربما يظهر في فعل أنه مشروع لمصلحة أو منهي عنه لمفسدة، ويكون مآله على خلاف ذلك.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



السادس: الشبه

قال ابن عاشور: أي الشبه المعنوي، وهو أن يشبه الوصف أوصافا قد عهد في أمثالها التعليل للأحكام، بحيث لا تظهر في الوصف مصلحة ذاتية، وإنما يكون مشبها بقوة للأوصاف التي عهدت مصالح، ولذلك لا يعد مناسبا، لكنه دون المناسب وفوق الطردي، وليس المراد الشبه الصوري؛ وأما جزاء الصيد فمن باب تقدير المتلفات بأشباهها بطريق النص، لا لأجل الشبه، وإلا لكان جزاء النعامة باللقلق[1] أولى.

ثم قال: ثم المشابهة تعتبر إما بالمماثلة كمشابهة الإنعاش للاقتيات مثلا، فتلحق بسببه العقاقير المنعشة في حرمة التفاضل، وإما لكونه مستلزما للمناسب فأشبه المناسب، لأنه لما استلزمه صار مثله، والتلازم يكون بواسطة واحدة أو بوسائط. واقتصر القاضي على القسم الثاني، وبهذا يظهر الفرق بين الشبه والقياس، وإن وقع في كلام كثير من المؤلفين مثل الشيخ حلولو ما يوهم التباس الأمرين، فإن القياس إلحاق فرع بأصل لوجود العلة المعينة فيهما، وأما الشبه فهو إلحاق وصف بوصف ليكون علة مثله لشبهه به اهـ.

ويطلق الشبه على الوصف في المسلك المسمى بالشبه؛ وإذا أريد بالشبه المسلك الدال على العلية فهو اسم مصدر لأشبه، وإذا أريد به نفس العلة فهو وصف بمعنى المشبه بضم الميم.

---

(١) هو طائر أعجمي، طويل العنق، يأكل الحيات، معرب «لكلك». انظر التاج.

والمعرف هنا هو الوصف المشتمل عليه المسلك، لا المسلك، وتحقيق كون الشبه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسبا فيفيد ظنا بالعلة، كذلك قد يكون شبها فيفيد ظنا بالعلة.

(والشبه المستلزِم المناسبا مثل الوضو يستلزم التقربا
مع اعتبار جنسه القريب في مثله للحكم لا الغريب)

يعني: أن الشبه عند القاضي هو الوصف المستلزم الوصف المناسب للحكم بالذات، فإن لم يناسب بنفسه ولم يستلزم المناسب فهو المسمى بالطرد الملغى إجماعا، وإن كان مناسبا بالذات فهو المناسب المتقدم، فظهر أن الشبه فوق الطرد ودون المناسب، فهو منزلة بين المنزلتين، فهو يشبه الطرد من جهة عدم المناسبة بالذات، والمناسب من جهة استلزامه للمناسب بالذات. وهذا هو معنى قول القاضي: هو المناسب بالتبع.

وعرف أيضاً بأنه منزلة بين المناسب والطرد، وبه صدر في جمع الجوامع، فيمكن أن يكون بمعنى الأول، ويمكن تفسيرها بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها، وهو قول الآمدي.

وإنما كان منزلة بين منزلتيهما لأنه يشبه الطردي من حيث إنه غير مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشارع إليه في الجملة، كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة.

مثاله: تعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة، فيقاس عليه الوضوء بجامع أنه طهارة، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، وإلا اشترطت في الطهارة من الخبث، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة وقربة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾.

ويقال عليه: إذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت في طهارة الخبث، لأنها عبادة واجبة أو سنة.

وأجيب بأنها من حيث هي لم توضع للتعبد، فقد تكون دفعا

للاستقذار، بخلاف الوضوء فلا يقع إلا عبادة، وإن أريد به التبرد مثلا فذلك بالتبع.

ولا بد فيه أن يشهد الشرع بتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب، ولا يكتفى بالجنس البعيد، كما في المثال المتقدم، فإن جنس الوصف القريب ـ وهو العبادة ـ مؤثر في جنس الحكم القريب، وهو اشتراط النية.

قال السبكي في الإبهاج: الوصف الذي لا يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه؛ لأنه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره، ومن حيث أنه عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الأوصاف ليس كذلك يظن أنه أولى بالاعتبار، فتردد بين أن يكون معتبرا أو لا يكون، وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الطرد، وعلم من هذا التقسيم أن الشبه هو الوصف الذي لا يكون مناسبا للحكم المعلومُ اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم.

ومثال هذا إيجاب المهر بالخلوة على القديم، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر؛ لأن وجوبه في مقابلة الوطء، إلا أن جنس هذا الوصف ـ وهو كون الخلوة مظنة للوطء ـ معتبر في جنس الوجوب، وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية اهـ. ونقله البرماوي.

قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح: قوله: لتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب إلخ صواب العبارة: لتأثير مثله القريب أي شديد الشبه به في الحال في مثل الحكم القريب من حرمة أو مطلق منع أو فساد، أو من وجوب أو إذن أو صحة. وأما تأثير الجنس في الجنس فلا يخفى أنه من قسم المناسب حسبما تقدم؛ فقد وقع في العبارة تحريف أو تسامح، ويفصح عن المعنى كلامه في الشرح اهـ منها.

قلت: قوله: «فلا يخفى أنه من قسم المناسب حسبما تقدم في القسم الثالث من الملائم»، فيه أن ذلك حيث ظهرت المناسبة، والفرض هنا عدم ظهورها. فتأمل، والله أعلم.

قال في الأصل: كقولنا: الخل مائع فلا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال به النجاسة كالدهن. فقولنا: «لا تبنى القنطرة على جنسه» ليس مناسبا في ذاته، غير أنه مستلزم للمناسب، فإن العادة أن القنطرة لا تبنى على الأشياء القليلة بل على الكثيرة كالأنهار، فالقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المائعات للطهارة العامة، فإن الشرع العام يقتضي أن تكون أسبابه عامة الوجود، وأما تكليف الكل بما لا يجده إلا البعض فبعيد عن القواعد، فظهر أن قولنا: «لا تبنى القنطرة على جنسه» ليس بمناسب، وهو مستلزم للمناسب، وقد شهد الشرع بتأثير جنس القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة، لأن الماء إذا قل واشتدت الحاجة إليه فإنه يسقط الأمر به، ويكون الحكم التيمم اهـ.

وأصل هذا التمثيل للقرافي في التنقيح، وقد تبعهما من تعرض للتعليق على النظم؛ وفي هذا التمثيل نظر، وذلك من وجوه:

أولها: أنه مخالف لما أطبق عليه الأصوليون من التمثيل به للطردي، كالآمدي في إحكامه، والبيضاوي في منهاجه، والرازي في محصوله، والعضد في شرحه على المختصر وغيرهم.

قال في المنهاج: الخامس الشبه: القاضي: المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب، أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه، وإن لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير اهـ.

قال السبكي في الإبهاج: وقد اختلف في تعريف الشبه المصطلح على مقالات، ذكر منها المصنف مقالتين: الأولى مقالة القاضي أبي بكر، وهو مقتضى إيراد إمام الحرمين في البرهان أن الوصف المقارن للحكم إما أن يناسبه بالذات فهو المناسب، كالسكر للتحريم، إذ السكر مناسب بالذات لتحريم المسكر، أو لا، فإما أن يناسبه بالتبع، أي بالالتزام فهو الشبه كالطهارة لاشتراط النية، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، لكن تناسبها من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية؛ أو لا يناسبه مطلقا فهو الطرد، وهو حكم لا يعضده معنى ولا شبه، كقول

بعضهم: الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن، فكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبني القنطرة على جنسه، واحترز عن الماء القليل، وإن كان لا تبنى القنطرة عليه، لأنه يبنى على جنسه، فهذه علة مطردة لا نقض عليها، وليس فيها خصلة سوى الاطراد، ويعلم أنها لا تناسب الحكم ولا تستلزم ما يناسبه، فإنا نعلم أن الماء جعل مزيلا للنجاسة بخاصة وعلل وأسباب يعلمها الله تعالى وإن لم نعلمها، ويعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها اهـ محل الحاجة منه.

وربما يفيد كلامه هذا أن المراد بالاستلزام الاستلزام الشرعي كاستلزام الطهارة للعبادة، لا العادي، كما في مسألة بناء القنطرة، ولذا نفى عنها الاستلزام، فتأمل.

ونحو هذا للمحلي في شرح جمع الجوامع، والبرماوي في شرح ألفيته.

الثاني: أن هذا الوصف الذي مثل به ـ وإن سلمنا استلزامه المناسب بالذات على الوجه الذي قرره القرافي ـ فإنه يمكن التعليل بلازمه الذي هو مناسب بالذات، فلماذا هذا العدول عن الأصل؟ فقد قرروا أنه لا يصار إلى قياس الشبه إلا عند تعذر قياس العلة؛ وسيأتي للناظم:

وحيثما أمكن قيس العلة   فتركه بالاتفاق أثبت

فالقلة التي هي لازم عدم بناء القنطرة على الجنس مناسب بالذات كما بين، وقد شهد الشرع لاعتبار جنسها بل نوعها في جنس الحكم، كما قال، فلم لا يعلل بها، ويكون من باب التعليل بالنوع الثاني من أنواع الملائم.

وقد رأيت في حاشية الشربيني عند قول السبكي في تعريف الشبه: «وقال القاضي: هو المناسب بالتبع» ما نصه: قول المصنف: (وقال القاضي الخ) يرد عليه أنه لا يصح الإلحاق به مع وجود لازمه المناسب

بالذات، كما قال: «ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعا»، واللازم المناسب على كلام القاضي موجود دائما اهـ.

ونحوه في حاشية العطار، قال: وأورد أنه إن أراد أنه يجمع بالمستلزم من غير التفات للازم المناسب بالذات ففيه أنه كيف يقال بغير المناسب مع وجوده؟، وإن أراد أنه يجمع بالمناسب بالذات ففيه أنه ليس حينئذٍ من قياس الشبه، وإن أراد أن الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات لدلالته عليه فالجمع حينئذٍ بذلك المناسب بالذات، غاية الأمر أنه اكتفي بما دل عليه اهـ.

الثالث: أن هذا الوصف الذي مثل به للشبه لم يبين شهادة الشرع لاعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب؛ فالوصف الذي يطلب إثبات اعتبار الشرع جنسه هو عدم بناء القنطرة، وهو الملزوم، لا القلة التي هي اللازم، فإنها مناسبة بالذات. والذي بين القرافي شهادة الشرع باعتبار جنسه هو القلة، فتأمل.

وقد رأيت الطوفي نبه على ما في هذا التمثيل من البعد، فقال: لكن تمثيله لما يستلزم المناسب بقوله: «مائع لا تبنى على جنسه القناطر»، وما وجه به مناسبته تمحل بعيد، والأكثرون على أن ذلك طردي محض، لا مناسب ولا يستلزم المناسب؛ وكذلك قولهم: لا تجري فيه السفن، أو لا يصاد منه السمك، ونحو ذلك اهـ.

وقد سبقه إلى ذلك الأصفهاني في شرح المحصول، قال: واعلم أن بعضهم توهم أن قول القائل: «مائع لا تبنى القنطرة على جنسه» مثال للوصف الشبهي المتضمن للمعنى المناسب، وليس كذلك اهـ.

وقول نشر الورود في كلامه على الدوران الوجودي: «أما تمثيل المحلي له ببناء القنطرة على المائع فلا يسلم من وجهين: الأول ما تقدم من استلزامه المناسب... إلخ» مبنيٌّ على ما للقرافي هنا، وقد علمت ما فيه، والله تعالى أعلم.

قال في نشر الورود: وقول المؤلف: «مثل الوضو إلخ الظاهر أنه

سهو منه رَحِمَهُ اللهُ، وأن الذي ينبغي أن يقال: مثل التيمم، لأن الوضوء في مثاله هو الفرع المقيس اهـ

(صلاحه لم يدر دون الشرع ولم يُنَط مناسِبٌ بالسمع)

يعني: أن صلاحية الشبه لما يترتب عليه من الأحكام لا يدركها العقل بالاستقلال؛ فلو لم يستقر في الشرع اشتراط النية في التيمم لما أمكن اعتبارها في الوضوء بجامع أن كلا منهما طهارة حكمية.

ولولا استقرار الشرع بأن في الجناية على طرف الحر الدية لما أمكن أن يوجب في طرف العبد نصف قيمته على قول؛ فإن نسبة يده إلى نفسه كنسبة يد الحر إلى نفسه، حتى قدم بعض العلماء هذا الشبه الخاص على قياس الشبه العام في إيجاب قيمة ما نقص بفواته بالنسبة إلى قيمة جميعه كما في البهيمة؛ وهذا الثاني هو الذي اعتمده مالك في المسألة، ورأى أن عليه قيمة ما نقص من قيمته إلا أن يذهب ذلك المقصود منه فتلزم قيمته.

قوله: (ولم ينط مناسب بالسمع) يعني أن صلاحية المناسب لما يترتب عليه من الأحكام لا يتعلق إدراكها بالشرع، بل يدركها العقل لو لم يرد الشرع باعتبارها، كتحريم الخمر، حتى ظنت المعتزلة أن الحكم صفة لمحله من الحسن والقبح، وهذا فرق بين المناسب والشبه ذكره الفهري.

قال ابن عاصم:

ثم يليهما قياس الشبه ومالك كغيره قال به
وهو الذي يكون فيه وصفه ليس بعلة، فبان ضعفه
وهو تشبيه الأرز مثلا بالبر في وصف عليه اشتملا
بشرط أن يكون ذا اعتبار كالطعم والقوت والادخار

(وحيثما أمكن قيس العلة فتركه بالاتفاق أثبت)

يعني: أن قياس العلة المشتمل على المناسب بالذات إذا أمكن

وجب ترك قياس الشبه بالإجماع، إذ لا حاجة إلى الشبه مع وجود المناسب بالذات.

والمراد بقياس العلة هنا ما قابل قياس الشبه، والمراد به فيما سيأتي الجمع بنفس العلة، كانت مناسبة بذاتها أو بالتبع، كما أنهم قد يطلقون قياس الدلالة الآتي على قياس الشبه وعلى غيره كما يأتي.

(إلا ففي قبوله تردد غلبة الأشباه هو الأجود
في الحكم والصفة ثم الحكم فصفة فقط لدى ذي العلم

يعني: أن قياس العلة إذا لم يوجد فقد تردد القاضي أبو بكر في قبول قياس الشبه، فقبله مرة كالشافعي، نظرا لشبهه بالمناسب، ثم استقر على رده كبعض الشافعية، نظرا إلى شبهه بالطرد.

قلت: ومن الغريب عندي تضعيف قياس الشبه مع أن أكثر الفروع الفقهية جارية عليه، قال الغزالي في المستصفى: أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

وقال السبكي في شرح المختصر: ولقد أكثر الأصحاب في الاحتجاج لقياس الشبه، وأصح ما ذكروه مسلكان:

أحدهما: أن قياس المعنى إنما صير إليه لإفادته الظن، فكل ما أثار ظنا يلحق به، وقياس الشبه يفيد الظن؛ وقضوا على من أنكر ذلك بالعناد.

والثاني: أنه لا تخلو واقعة عن حكم، قالوا: ومن مارس مسائل الفقه وترقى عن رتبة التواني فيها علم أن المعنى المخيل لا يعم المسائل، وكثير من أصول الشرع تخلو عن المعاني، خصوصا في العبادات وهيئاتها، والسياسات ومقاديرها، وشرائط المناكحات والمعاملات. قال إمام الحرمين: بل لو قلت: لا يطرد على الإخالة عشر المسائل لم تك مجازفا؛ وإذا لم يعم المسائل احتجنا إلى قياس الشبه؛ ولا يلزمنا الطرد؛ لأنا في غنية عنه، إذ هو منسحب على جميع الحوادث، فلم يكن من داع

إلى الطرود، فوضح أن القول بالشبه في محل الضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس، وهذا واضح؛ فإن القياس إنما شرع لعدم وفاء النصوص بالحادثات اهـ.

وعلى قول الأكثر بقبوله فإن أقوى القياسات المبنية على الشبه قياس غلبة الأشباه، والمراد به إلحاق فرع متردد بين أصلين بأحدهما الذي هو أكثر شبها به في الحكم والصفة.

مثاله: إلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة إذا قتل، ولو زادت على الدية، كما هو مذهب مالك والشافعي؛ لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما، لكونه يباع ويورث ويعار.. إلخ، هذا من جهة الحكم الشرعي، وأما في الصفة فتتفاوت قيمته بتفاوت أوصافه جودة ورداءة؛ مع أنه يشبه الحر في كونه آدميا مثابا معاقبا، ومن أوجب الدية في قتله - كما هو مذهب أبي حنيفة - زعم أن شبهه بالحر أكثر لمشابهته له في الأوصاف البدنية والنفسية والتكاليف.

قال في المنهج:

إن دار فرع بين أصلين وقد تعذر الجمع يغلب الأسد

وهو ثلاثة أنواع، أولها: نوع يكون في الحكم والصفة معا، كقياس العبد على المال المذكور.

النوع الثاني: وهو في الحكم فقط، وهو دون ما قبله، قال في الأصل: لم أظفر له بمثال.

وقال المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان رحمه الله تعالى: انظر هل يصح التمثيل له بالوضوء المقيس على التيمم في وجوب النية، دون قياسه على طهارة النجاسة في عدم وجوبها، فإنه أشبه به في الحكم، لأنه واجب اتفاقا، وهي مختلف في وجوبها اهـ.

قلت: قد مثل للشبه بقريب من هذا أبو إسحاق الشيرازي في كتاب اللمع، وهذا نصه: والضرب الثالث هو قياس الشبه، وهو أن تحمل فرعا

على الأصل بضرب من الشبه، وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف، ويشبه الآخر في وصفين، فيرد إلى أشبه الأصلين به، وذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، ويشبه البهيمة في أنه مملوك مقوم، فيلحق بما هو أشبه به؛ وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة عن حدث، ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بمائع، فيلحق بما هو أشبه به اهـ.

ويصح التمثيل له أيضاً بما ذكره الزركشي في البحر المحيط، وهو الأخ يتردد بين أن يكون كالأب، وبين أن يكون كابن العم، وهو يشبه الأب من وجه، وهو أنه محرم له بالقرابة، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة من قبول الشهادة وسقوط النفقة وجريان القصاص من الطرفين معهما وجريان حد القذف، فإلحاقه بابن العم حتى لا يعتق عليه إذا ملكه أولى. والله تعالى أعلم.

النوع الثالث: في الصفة فقط، كقياس الأقوات على البر والشعير في الربا قاله في الأصل.

قال الشيخ محمد يحيى الولاتي رحمه الله تعالى: ولم يظهر لي كون هذا الإلحاق من قياس غلبة الأشباه بعد البحث والنظر اهـ.

وأصل هذا التمثيل في شرح حلولو ناقلا عن الفهري، لكن لما يعرف به الشبه لا لغلبة الأشباه، ونصه: الشبه تارة يعرف بكثرة الأحكام كمسألة العبد، وتارة بالاشتراك في الخاصية كإلحاق الأقوات بالبر والشعير في الربا، وإلحاق ما يتفكه به تارة ويؤتدم به أخرى ويقتات تارة ويؤتدم به أخرى كالتين بالتمر، قال: فلا بد من قوة نظر المجتهدين في هذه المواضع اهـ.

وقد تبع الناظم في هذا التقسيم الشيخ زكرياء في لب الأصول وشرحه. قال في لب الأصول ممزوجا بالشرح مع اختصار: وأعلاه أي قياس الشبه قياس ما له أصل واحد، فقياس غلبة الأشباه في الحكم والصفة، فقياس غلبة الأشباه في الحكم، فقياس غلبتها في الصفة.

وهذان مع الأول ومع الترجيح والتقييد بغير الصوري من زيادتي اهـ. أي من زيادته على جمع الجوامع.

وقوله: إن ماله أصل واحد هو أعلاها علله في حاشيته بسلامة أصله من المعارض. قال الشربيني في حاشيته: قوله: (لسلامة أصله) قد يقال: متى غلبت الأشباه اندفع التعارض، وكان الجامع أقوى لتعدده، فتأمل اهـ

وقد حكى البرماوي في الاحتجاج بالشبه ثلاثة أقوال، قال: الثالث أن الشبه إنما يحتج به في التعليل إذا كان في قياس فرع قد اجتذبه أصلان، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، ويسمونه قياس غلبة الأشباه اهـ. ونحوه في الأصل مع زيادة.

(وابن عُلية يرى للصوري كالقيس للخيل على الحمير)

يعني: أن إسماعيل بن إبراهيم المشهور بابن علية[1] نسبة إلى أمه؛ وهو الإمام المتفق على جلالته وتوثيقه، قائل بالعمل بقياس الشبه الصوري، لأجل الشبه في الصورة التي يظن كونها علة للحكم، والصوري ما كان الشبه فيه بالخِلقة، لا في الحكم الشرعي، كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة، وفي حرمة الأكل، للشبه الصوري، وكقياس أحد التشهدين على الآخر في الوجوب أو الندب؛ وكقياس الجلسة الأولى على الثانية في الوجوب.

ومنه كما في الأصل: قياس المني على البيض لتولد الحيوان الطاهر من كل منهما في طهارته.

وهذا المثال تبع فيه الأصل حلولو في الضياء اللامع وابن عرفة في أصليه، وقد مثل به الغزالي أيضاً في كتابه المنخول؛ وفيه غموض؛ إذ لا يظهر أن الجامع فيه خلقي، فالاستحالة إلى حيوان ليست شبها صوريا،

---

(١) هو إسماعيل بن علية الحافظ الثبت العلامة أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، مولاهم البصري أحد الأعلام، توفي في سنة: ثلاث وتسعين ومائة. تذكرة الحفاظ (٢٣٥/١).

اللهم إلا إن أرادوا الشبه في بعض الأعراض كما يذكره الفقهاء في علامات المني، لا تولد الحيوان الطاهر منه، إذ يتولد الطاهر من النجس، كالخمر إذا تخللت، والمسك وفأرته من الدم، مما آل إلى صلاح، ولا يخرج ذلك النجس عن نجاسته. فلينظر، والله أعلم.

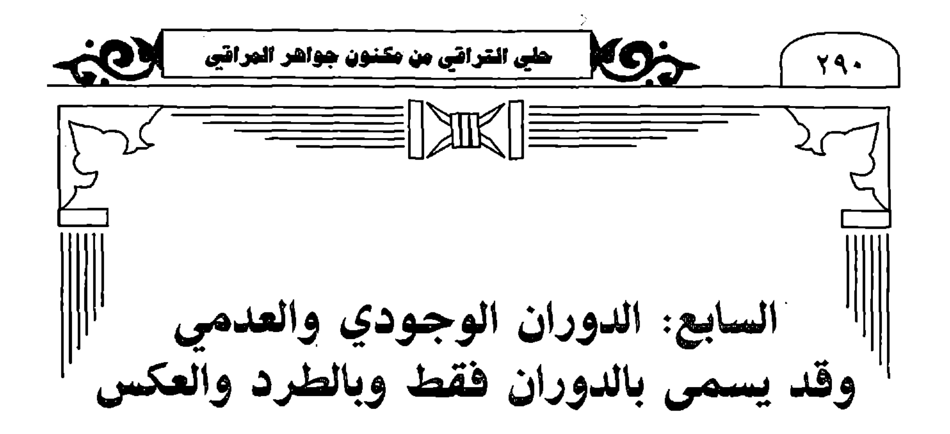
ومنه عند بعض الشافعية إلحاق الهرة الوحشية بالإنسية في التحريم على الأصح. ومنه إعطاء الخل عوضا عن الخمر في الصداق، والبقرة عوضا عن الخنزير على قول.

ومنه أن ما أكل نظيره في البر من صيد البحر فهو حلال، وما لا فلا، ومنه إلحاق الولد بأبيه بالقافة.

وأصل اعتبار الشبه الصوري قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ الآية.

ولا يعنون بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه أو أكثر، بل يعنون أنه لا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم مثلا، فيلحق به.





السابع: الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران فقط وبالطرد والعكس

قال في البحر المحيط: ومن أمثلته قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن اللُّتَبِيَّة، حين استعمله النبي ﷺ: **«ما بالنا نستعمل أقواما، فيجيء أحدهم فيقول: هذا لكم وهذا لي، ألا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هدينه إن كان صادقا»**[1]. وهذا إثبات العلة بالدوران، وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه اهـ.

وأشار الناظم إلى حده فقال:

((أن يوجد الحكم لدى وجود وصف وينتفي لدى الفُقود)

يعني: أن الدوران الوجودي والعدمي هو أن يوجد الحكم كلما وجد الوصف ويفقد كلما فقد، أي فيكون كليا طردا وعكسا، بخلاف الطرد الآتي فإنه كلي طردا لا عكسا.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام «باب محاسبة الإمام عماله» (رقم: ٧١٩٧)، ونحوه لمسلم في كتاب الإمارة «باب تحريم هدايا العمال» (رقم: ٤٧٤٤). والذي فيهما هنا «ابن الأتبية» كما هو في بعض الروايات، انظر جامع الأصول (٦٤٧/٤) ط: مكتبة الحلواني. وهو: عبد الله بن اللتبية بن ثعلبة الأزدي. انظر الإصابة (١٨٨/٤)، واللتبية بضم اللام وفتح المثناة وكسر الموحدة وتشديد الياء، وقيل بفتح اللام. انظر فتح الباري (٢٢١/١) وفيه أيضاً (١٦٥/١٣) أنه يقال بالهمز بدل اللام. قال: وقد تقدم أن اسمه عبد الله، واللتبية أمه لم نقف على تسميتها.

قال القرافي في نفائس الأصول: تنبيه: قال النقشواني: الدوران عين التجربة، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع، وقد لا تصل إلى ذلك، كما نقطع بأن قطع الرأس مستلزم للموت، ونظنه مع السم، فهذا منشأ الخلاف في أن الدوران يفيد اليقين عند قوم، أو الظن عند قوم، أو لا يفيد ألبتة؛ نظرا للنقوض، وأنه لا بد من ضميمة إليه، ويكون التكرر مرة أو مرتين، فيكون الحق التفصيل بين كثرة التكرر وقلتها، وألا يطلق القول في ذلك اهـ

والفُقود مصدر فقد. قال عنترة:

فإن يبرأ فلم أنفث عليه وإن يفقد فحق له الفقود

(والوصف ذو تناسب أو احتمل له و إلا فعن القصد اعتزل)

يعني: أن الوصف في الدوران المذكور لا بد أن يكون ظاهر التناسب مع الحكم أو محتملا له؛ فإن لم تكن المناسبة ظاهرة ولا محتملة فالوصف بمعزل عن القصد، فلا يعلل به. كذا في الأصل تبعا للعبادي.

والذي تدل عليه عبارات أكثرهم عدم اشتراط المناسبة؛ قال المحلي: (السابع) من مسالك العلة (الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، قيل: لا يفيد) العلية أصلا، لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة لا نفسها، كرائحة المسكر المخصوصة، فإنها دائرة معه وجودا وعدما بأن يصير خلا، وليس علة. (وقيل): هو (قطعي) في إفادة العلية، وكأن قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالإسكار لحرمة الخمر، (والمختار وفاقا للأكثر) أنه (ظني) لا قطعي، لقيام الاحتمال السابق اهـ

قال العطار: (قوله: وكأن قائل هذا) أي القول بأنه قطعي قاله عند مناسبة الوصف إلخ، أما عند عدم المناسبة فغير قطعي؛ فاشتمل كلامه على تفصيل، لكن لا يخفى أنه على التقدير الأول يكون من قبيل المناسب بالذات اهـ

و قال في البحر المحيط: واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية على مذاهب: أحدها: أنه يفيد القطع بالعلية، ونقل عن بعض المعتزلة، وربما قيل: لا دليل فوقه، حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا.

والثاني: أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرفا له، وينزل منزلة الوصف المومى إليه، بأن يكون علة وإن خلا عن المناسبة؛ وهو قول الجمهور، منهم إمام الحرمين، ونقله عن القاضي.

والثالث: أنه لا يدل بمجرده لا قطعا ولا ظنا، وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبي إسحاق، واختاره الآمدي وابن الحاجب، وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «الحدود»: إنه قول المحصلين. واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها، ألا ترى أن المعلول دائر مع العلة وجودا وعدما، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعا، والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا، والمتضايفان ـ كالأبوة والبنوة ـ متلازمان وجودا وعدما، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر، لوجوب تقدم العلة على المعلول، ووجوب مصاحبة المتضايفين، وإلا لما كانا متضايفين.

ومن العجيب أن جماعة من القائلين بهذا المذهب اعترفوا بصحة السبر والتقسيم وإن لم تقترن به مناسبة، وهو راجع للطرد، فإن غايته أن الأوصاف المقارنة للحكم قام الدليل على خروج بعضها عن صلاحية التعليل، فعلم صحة التعليل بالباقي؛ وإذا كان السبر والتقسيم لا يدل إلا على اقتران الحكم بالوصف وجودا علم أن من أخذ به وأنكر الطرد والعكس كمن أخذ بالمقدمة الواحدة وأنكر دلالة المقدمتين، وكمن أخذ بالكثرة في الألف وأنكرها في الألفين اهـ.

ثم قال في البحر: وأما القائلون بعدم اعتباره فشرطوا شرطين:

أحدهما: أن يكون الوصف غير مناسب، فإنه متى كان مناسبا كانت العلة صحيحة من جهة المناسبة، صرح به الغزالي في «شفاء العليل» وإلكيا وابن برهان وغيرهم.

قلت: وأما من يدعي القطع فيه فالظاهر أنه يشترط ظهور المناسبة، ولا يكتفي بالدوران بمجرده، فإذا انضم إلى المناسبة ارتقى إلى القطع.

الثاني: أن يتجرد الوصف، فأما إذا انضم إليه سبر وتقسيم فقال في «المستصفى»: يكون حينئذٍ حجة، كما لو قال: هذا الحكم لا بد له من علة، لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة. ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض، وإن لم ينضم إليه العكس اهـ.

وبهذا كله يعلم أن اشتراط المناسبة أو احتمالها ليس شرطا في هذا المسلك إلا على رأي مرجوح. وبه أيضاً يعلم سقوط ما أوردوا عليه من إشكال بأن المناسبة بنفسها تثبت العلية، فأي حاجة إلى الدوران؟

فقد أورد هذا الإشكال صاحب الآيات البينات ـ كما في الأصل ـ وأجاب عنه بأن غاية ما في الباب أن تجتمع جهتان كل منهما تفيد العلية، ولا محذور في ذلك اهـ. وتبعه الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان.

وقد نقله في نشر الورود ثم قال: فكون الإسكار علة التحريم يستدل عليه بثلاثة من مسالك العلة:

الأول: مسلك الإيماء من جهة ترتب الحكم الذي هو المنع على الوصف الذي هو الإسكار في حديث: «**كل مسكر حرام**».

الثاني: مسلك المناسبة، لمناسبة الإسكار للتحريم واقترانه معه في دليل الحكم، مع السلامة من القوادح.

الثالث: الدوران الوجودي والعدمي كما مثلنا به اهـ.

وهذا الجواب لا يتم إلا إذا اعتبرنا الدوران طريقا مستقلا في إفادة العلة غير متوقف على المناسبة، وإلا لم تتم دلالته على العلية دونها؛

فقضية كون كل من هذه الثلاث طريقا مستقلا يقتضي أن يكون طريقا كافيا لو لم يوجد غيره. فتأمل والله أعلم.

(وهو عند الأكثرين سند في صورة أو صورتين يوجد)

يعني: أن الدوران المذكور حجة ظنية عند الأكثرين من المالكية وغيرهم. ووجه دلالة هذا المسلك على العلية أن اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يفيد غلبة الظن بالعلية؛ وقال بعضهم: إنه يفيدها قطعا، وخالف في حجيته ابن الحاجب تبعا للرازي والغزالي. وقد تقدم بسط الكلام عليه في البيت الذي قبل هذا.

ويوجد الدوران في صورة واحدة كالخمر، فإن رائحته المخصوصة موجودة مع الإسكار وجودا وعدما، تعدم في العصير، وإذا أسكر وجدت، وإذا تخلل فقدت.

قال ابن عاشور: أراد بالصورة الذات، أي دوران الحكم مع الوصف مع كون الذات هي هي اهـ.

قال في تشنيف المسامع: فائدة: استدل المالكية على طهارة الكلب بأن الحياة علة للطهارة، فإن الشاة ما دامت حية فهي طاهرة، فإذا زالت الحياة زالت الطهارة، واعترض على الدوران بالمذكى والجلد المدبوغ، فأجابوا: بأن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا، فالذكاة والدباغ علتان للطهارة خلفتا الحياة، وأقوى من إيراد المذكى والمدبوغ إيراد السمك والجراد، فإنه لا يتجدد فيها سوى الموت، ولا يمكن إحالة طهارتهما على شيء آخر يخلف الحياة اهـ. ونقله البرماوي في شرح ألفيته.

لكن ذكر ابن القصار في عيون الأدلة ما يقتضي أن موت السمك كذكاة غيره، فيكون موته علة لطهارته تخلف حياته: قال: علتنا صحيحة. ألا ترى أن الشاة في حياتها طاهرة، ثم تموت حتف نفسها فتصير نجسة، ولم تكن كذلك إلا لعدم الروح منها، فاستمر هذا. ثم لا ننكر أن تخلف علة الحياة علة أخرى تقوم مقامها في الطهارة، فالتذكية تقوم في الطهارة

مقام الحياة، وكذلك موت السمك يقوم مقام حياته اهـ.

ويوجد في صورتين، مثاله: الحلي المباح تجب فيه الزكاة لكونه نقدا على القول بزكاته، لأن الحكم الذي هو وجوب الزكاة يدور مع الوصف الذي هو النقدية في صورتين، فوجود النقدية في الذهب والفضة في غير صورة النزاع الذي هو الحلي المباح يوجد معه وجوب الزكاة؛ وعدمها في الثياب وغيرها من العروض يعدم معه الحكم؛ فصار الدوران في صورتين، لأنه في الوجود في النقد، وفي العدم في غير النقد.

ومثلوا له أيضاً بالقمح والكتان، وجد الحكم الذي هو الربا في الأول لوجود الطعم فيه، وعدم في الثاني لما عدم فيه الوصف الذي هو الطعم، فدار الحكم مع الوصف وجودا وعدما في محلين هما القمح والكتان.

وهو في الصورة الواحدة أرجح منه في الصورتين. ووجه ذلك القرافي بأن انتفاء الحكم بعد ثبوته في الصورة المعينة يقتضي أنه ليس معه ما يقتضيه في تلك الصورة، وإلا لثبت فيها؛ وأما إذا انتفى الحكم في صورة أخرى غير صورة الثبوت أمكن أن يقال: إن موجب الحكم في صورة الثبوت غير الوصف المدعى علة، وإن الوصف المدعى علة لو فرض انتفاؤه لثبت الحكم بوصف آخر، فلم يتعين هنا عدم اعتبار غيره، بخلاف الصورة الواحدة.

قال ابن عاشور: أي يقال لا نسلم كون الوصف الذي ادعيتموه هو العلة، لجواز أن يكون غيره علة، وإنه لما كانت الذات المتخلف عنها الوصف المدعى ذاتا أخرى فقد تخلفت عنها أوصاف الأولى كلها، فلم يتعين أن بعض الأوصاف كان علة دون بعض؛ ففي مثال المصنف لا يتعين أن الذهبية والفضية هي علة الزكاة، لأنها وإن تخلفت الزكاة عند تخلفهما في العقار لكن العقار ذات أخرى، تخلفت عنها عدة أوصاف موجودة في النقدين، فلم يتعين للتعليل الذهبية فقط مثلا، لجواز كون العلة الثمنية، فلا يكون انتفاء الوصف الذي ادعيتموه دليلا على انتفاء الحكم،

لجواز أن ينتفي الحكم لانتفاء وصف آخر، كما يجوز أن يثبت الحكم عند انتفاء الوصف المدعى، لأن علته وصف آخر لم يزل موجودا، مثل المالية، فإنها موجودة في العقار؛ والمصنف اقتصر في المنع على أحد شقي الجواز فتأمل في هذه العقدة اهـ.

ثم قال: وقد سكت المصنف عن تجويز آخر في منع حجية الدوران مع اختلاف الذات، وهو أنه يجوز أن لا يكون الوصف علة، وإنما تخلف الحكم لا لانتفاء الوصف، بل لأن في الذات الجديدة صفة تمنع من الحكم، بأن تكون العلة المالية، وإنما انتفت الزكاة عن العقار لأن ماليته ليست مطردة، لتوقفها على وجود الراغب اهـ.

(أصلٌ كبير في أمور الآخره والنافعات عاجلا والضائره)

يعني: أن الدوران الوجودي والعدمي أصل كبير في أمور الآخرة، كالأمر الفلاني يوجد عند وجوده الثواب ويفقد عند فقده. وفي النافعات عاجلا من أمور الدنيا من الأدوية والأغذية والضارة منها.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



الدوران الوجودي

وهو الطرد، وهو الثامن، والمراد بالطرد هنا وفيما قبله الاطراد.

(وجود حكم حيثما الوصف حصل والاقتران في انتفا الوصف انحظل)

يعني: أن الطرد أو الدوران الوجودي هو: اقتران الحكم بالوصف، بأن يوجد الحكم مع الوصف في جميع صور حصوله غير صورة النزاع.

من غير أن يكون بينهما اقتران في الانتفاء، وإلا كان دورانا وجوديا وعدميا.

(ولم يكن تناسب بالذات وتبع فيه لدى الثقات

يعني أن الوصف في الطرد لا مناسبة بينه وبين الحكم، لا بالذات، وإلا كان قياس علة، وقياس العلة هو قياس المعنى، ولا بالتبع، وإلا كان قياس شبه، كتعليل ربا الفضل بمجموع الاقتيات والادخار، فنفي المناسبة في الطرد يخرج بقية المسالك حتى الدوران الوجودي والعدمي قاله في الأصل ناقلا عن الآيات البينات. وفيه ما تقدم، وقد بحث فيه البناني في حاشيته، فلينظر.

وقد يشكل على كون الطرد إنما يعتبر فيه الاطراد تمثيل المحلي له بعدم بناء القنطرة، فإنه مطرد منعكس، إذ كلما انتفى بناء القنطرة انتفى إزالة النجاسة، وكلما وجد وجدت؛ إلا أن يقال: إن المثال يتسامح فيه

قاله سم اهـ من حاشية البناني. وقد بحث في الإشكال الشربيني في حواشيه.

(ورده النقل عن الصحابه ومن رأى بالأصل قد أجابه)

يعني: أن التعليل بالوصف الطردي رده النقل عن الصحابة، فإن المنقول عنهم العمل بالمناسب دون غيره كما تقدم في المصالح المرسلة، وبأن ما لا يشتمل على مصلحة أو درء مفسدة يجب أن لا يعتبر، وهو قول الأكثر.

وقال ابن السمعاني: قياس الطرد تحكم، وقال القاضي أبو بكر: من مارس الشريعة وأجاز الطرد فهو هازئ بها، وقال الكرخي: الطرد يفيد في المناظرة للمناظر غيره دون الناظر لنفسه؛ لأن المناظر غيره في مقام الدفع، والناظر لنفسه في مقام الإثبات.

ومن رأى جواز التعليل به قد أجاب المانعَ له بالأصل، أي بأن الأصل في هذه المقارنة كون الوصف علة نفيا للتعبد بحسب الإمكان، لأن الاقتران في جميع الصور مع انتفاء ما يصلح للعلية غيره بالسبر والتقسيم يغلب على الظن عليته، والعمل بالظن واجب؛ وعلى القول بحجيته هل لا بد من الاقتران في جميع الصور أو تكفى صورة واحدة، والأول أظهر؛ والثاني لبعض الفقهاء، فقد نقل عنه أنه قال: مهما رأيت الحكم حاصلا في صورة واحدة مع الوصف حصل ظن العلية، لعدم الشعور بغيره مع احتياج الحكم للعلة؛ قال الشربيني في حواشيه: هذا القول ضعيف، لأنه يؤدي إلى فتح باب الهذيان اهـ.

الدوران العدمي:

(والعكس وهو الدوران العدمي ليس بمسلك لتلك فاعلم
(أن ينتفي الحكم متى الوصف انتفى وما لدى الوجود إثره اقتفى)

يعني: أن الدوران العدمي، وهو عكس الدوران الوجودي ليس

بمسلك من مسالك العلة، وهو أن ينتفي الحكم عند انتفاء الوصف، من غير أن يلزم من وجوده وجوده. كما لو علل المالكية ربا الفضل في الطعام بالطعم، فإن الحكم الذي هو الربا منتف مع وجود الوصف الذي هو الطعم في التفاح مثلا. والنسبة بين أنواع الدوران الثلاثة التباين على التحقيق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



تنقيح المناط

التنقيح لغة: التصفية والتهذيب، وكلام منقح: لا حشو فيه، ومن هذا تنقيح المنخل، وهو إزالة ما يستغنى عنه وإبقاء ما يحتاج إليه.

والمناط: مكان النوط أي التعليق، والمراد به العلة أي تصفية العلة بإزالة ما لا يصلح لها وتعيين ما يصلح لها، وهو المسلك التاسع.

(وهو أن يجي على التعليل بالوصف ظاهرٌ من التنزيل
أو الحديث فالخصوصَ يطرد عن اعتبار الشارع المجتهد)

يعني: أن تنقيح المناط هو أن يدل ظاهر من القرآن أو الحديث على التعليل بوصف، فيحذف المجتهد خصوصه عن اعتبار الشارع، وينوط الحكم بالمعنى الأعم. قال الفهري في شرح المعالم: وحاصله تأويل ظاهر مع بقاء دلالته على التعليل بالاجتهاد؛ فمن ثم تأخر عن درجة ما يشعر بالتعليل ظاهرا من تصريح أو تلويح اهـ

مثاله في القرآن قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾، فقد ألغوا خصوص الإناث في تشطير الحدود، وناطوه بالرق تنقيحا للمناط.

ومثاله في الحديث: «**لا يقضين أحد بين اثنين وهو غضبان**»[1]، فقد

(١) تقدم.

ألغوا خصوص الغضب، وناطوا الحكم بأعم منه، وهو التشويش المانع من استيفاء النظر. ومنه تنقيح مالك وأبي حنيفة لحديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ يضرب صدره وينتف شعره، يقول: هلكت وأهلكت واقعتُ أهلي في رمضان[1]. فألغى مالك وأبو حنيفة خصوص الوقاع، وناطا الحكم بالإفطار عمدا، لما فيه من انتهاك حرمة رمضان، فإن ذِكْرَ الحكم مقرونا بالوصف في هذه الأمثلة ظاهر في التعليل.

قال في الآيات البينات: فخرج النص الصريح، وينبغي التأمل في وجهه.

وتقرير إشكاله أن ما ذكروا من النص الصريح في العلية نحو «العلة كذا» ونحوه، ليس قطعيا في اعتبار الخصوص في العلية، بل هو محتمل لكون المعتبر العموم، فما المانع من جواز حذف الخصوص بالاجتهاد. ثم أجاب بقوله: إلا أن يمنع صراحة نحو «لعلة كذا» أي الغضب مثلا، في اعتبار خصوص «كذا» أي الغضب في العلية، بل صراحته إنما هي في علية الغضب في الجملة اهـ أي أنه فرد من جملة أفراد العلة التي هي تشويش الذهن.

قلت: وعليه يبقى الإشكال في تصور النص المحترز عنه بقوله: «ظاهر». اللهم إلا أن يكون ذكره لبيان الواقع.

(فمنه ما كان بإلغا الفارق ... وما بغيرٍ من دليل رائق)

يعني: أن من تنقيح المَناط عند الغزالي إلغاء الفارق، وقد جعله السبكي العاشر من مسالك العلة، وقد قال به كثير ممن ينكر القياس، وهو تبيين عدم تأثير الفارق المنطوق به في الحكم، فيثبت الحكم لما اشتركا فيه، لأنه إذا لم يفارق الفرع الأصل إلا فيما لا يؤثر ينبغي اشتراكهما في المؤثر، فيلزم من ثبوت الحكم في الأصل ثبوته في الفرع، وهذا القسم هو

---

(١) أخرجه ـ مع بيان حال الأعرابي ـ مالك في الموطأ في كتاب الصيام «باب كفارة من أفطر في رمضان» (رقم: ٦٥٩).

المسمى بمفهوم الموافقة، ولحن الخطاب، وفحواه، والقياس في معنى الأصل، وإلغاء الفارق، وتقدمت أمثلتها، كإلغاء الفارق بين الضرب والتأفيف، والفارق بين العمياء والعوراء في الضحية، وبين إحراق مال اليتيم وأكله، وبين الأمة والعبد في سراية العتق.

ومن إلغاء الفارق ما هو قطعي كالأكل والإحراق والضرب والتأفيف، وكإلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه في الكراهة، إذ لا فارق بينهما، إلا أن الأول استقر في وعاء قبل جعله في الماء الراكد، وهذا الفارق ملغى لعدم تأثيره في الحكم.

والظني كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق في حديث الصحيحين: «**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق**»[1]، إذ لا فارق بين العبد والأمة إلا الأنوثة، ولا تأثير لها في الحكم، أي لا تمنع سراية العتق، وإنما كان هذا ظنيا لاحتمال اعتبار الشارع الذكورة في العبد، لما يختص به من الأحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما من الأحكام التي تختص بالرجال، لكن الظن القوي عدم الفرق نظرا للتخلص من الرق؛ وكالعمياء والعوراء في الضحية، وقد تقدم هذا كله.

ومن تنقيح المناط ما بغير إلغاء الفارق من دليل رائق أي معجب لصحته، ولم يمثل له في الأصل، وجعله الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان إشارة للقسم الثاني الآتي في قوله: من المناط إلخ. وقد مثل له في نشر الورود بقوله: كالغضب مثلا يفارق حقيقة الحقب والحقن مثلا، إلا أن الأدلة دلت على أن الغضب وحده ليس هو المقصود بنوط الحكم، وإنما المقصود التشويش الناشئ عنه اهـ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العتق «باب إذا أعتق عبدا بين اثنين أو أمة بين الشركاء» (رقم: ٢٥٢٢)، ومسلم في كتاب العتق «باب من أعتق شركا له في عبد» (رقم: ٣٧٧٠).

قلت: وأصل ما للناظم قول ابن أبي شريف عند قول السبكي: «العاشر إلغاء الفارق» ما نصه: هو عند التحقيق قسم من تنقيح المناط، لأن حذف خصوص الوصف عن الاعنبار قد يكون بإلغاء الفارق، وقد يكون بدليل آخر اهـ

وهو يرشد إلى ما فهمه في نثر الورود.

(من المناط أن تجي أوصاف فبعضها ياتي له انحذاف)
(عن اعتباره وما قد بقيا ترتب الحكم عليه اقتفيا)

يعني: أن من تنقيح المناط قسما آخر، وهو أن تكون أوصاف في محل الحكم، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي من الأوصاف، وحاصله أن الاجتهاد في الحذف والتعيين، كما تقدم في السبر، كحديث الأعرابي، ألغوا فيه كونه أعرابيا يضرب صدره وينتف شعره، وكون الموطوءة زوجة، وكون الوطء في القبل، لأنها لا تصلح للتعليل، والباقي عند الشافعي هو المجامعة في رمضان، وعند مالك وأبي حنيفة الإفطار عمدا، فقد نقحاه مرتين، ونقحه الشافعي مرة.

وعلم منه أن أبا حنيفة يستعمل تنقيح المناط في الكفارة، وإن كان يمنع القياس فيها، إلا أنه لا يراه قياسا، وإنما يسميه استدلالا على مراد الشارع، وحاصله عنده تأويل ظاهر بدليل.

قال ابن عاصم في المرتقى:

وإن يك التعيين مما ذكرا فذاك تنقيح المناط شهرا
كمثل ما قد جاء في الكفاره بمفسد الصوم من العباره
وهو اعتبار مقتضى المفهوم من جهة التأثير والعموم
مع اطراح مقتضى الخصوص في الحال والزمان والشخوص

ولا ينافي التمثيل بالخبر لما هنا التمثيل به فيما مرّ للإيماء،

لاختلاف الجهة، إذ التمثيل للإيماء بالنظر لاقتران الوصف بالحكم، ولما هنا بالنظر للاجتهاد في الحذف اهـ.

تنبيه:

قال في الأصل: قال المحشي: واعلم أن الثاني من قسمي تنقيح المناط هو بعينه مسلك السبر والتقسيم، كما نبه عليه في المحصول؛ فله اسمان، وفيه باعتبار المعنى تكرار تبع فيه المصنف ـ أي: السبكي ـ المنهاج يعني للبيضاوي اهـ

وقد أراد الثاني في كلام السبكي؛ قال السبكي في جمع الجوامع: (التاسع) من مسالك العلة (تنقيح المناط، وهو أن يدل) نص (ظاهر على التعليل بوصف) فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالأعم؛ أو تكون أوصاف) في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالباقي) اهـ منه ممزوجا بشرح المحلي.

وظاهر كلام المحشي أن الذي جعله في المحصول هو عين السبر والتقسيم هو القسم الثاني في كلام جمع الجوامع، وهو قوله: «أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي». وبمقتضى هذا الظاهر عمل الناظم رحمه الله تعالى، فجلب كلامه في ختام كلامه على هذا القسم. وهذا الظاهر هو الذي فهمه العطار في حاشيته أيضاً، فأبدى بينه وبين السبر فرقا؛ وهذا نص كلامه: (قوله: أو تكون أوصاف) والفرق بين المسلك بهذا المعنى ومسلك السبر أن السبر يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية ثم إلغاؤها ما عدا ما ادعى عليته؛ وتنقيح المناط بالمعنى المذكور إنما يلاحظ فيه الأوصاف التي دل عليها ظاهر النص، وإن كان الحصر فيه أيضاً موجودا، لكنه غير ملاحظ، فهو حاصل غير مقصود، وحينئذٍ فلا يقال: مع عدم الحصر لا يتأتى معرفة الصالح للعلية من غيره حتى يحذف غير الصالح عن الاعتبار اهـ

ونحوه للشربيني، وسيأتي كلامه.

لكن الذي جعله الرازي في المحصول عين السبر والتقسيم هو إلغاء الفارق، وقد قصر تنقيح المناط عليه؛ واشتباهه بالسبر والتقسيم واضح، إذ إثبات الاشتراك بين صورتين في حكم بهذا الطريق يتوقف على حصر الفوارق ثم إثبات نفي تأثيرها. وكلام المحصول واضح في هذا.

قال في المحصول: الفصل التاسع في تنقيح المناط: قال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع، وقد يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا تأثير له في الحكم البتة، فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم؛ وهذا هو الذي يسميه أصحاب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالاستدلال، ويفرقون بينه وبين القياس.

واعلم أن هذا يمكن إيراده على وجهين:

الأول: أن يقال: هذا الحكم لا بد له من مؤثر، وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الأصل والفرع، أو القدر الذي امتاز به الأصل عن الفرع؛ والثاني باطل، لأن الفارق ملغى، فثبت أن المشترك هو العلة، فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم.

فهذا طريق جيد، إلا أنه استخراج العلة بطريق السبر، لأنا قلنا: حكم الأصل لا بد له من علة، وهى إما جهة الاشتراك أو جهة الامتياز؛، والثاني باطل، فتعين الأول؛ وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع، فيلزم تحقق الحكم في الفرع.

فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلا. ثم ذكر في المحصول الوجه الثاني.

فتأمل قوله: إلا أنه استخراج العلة بطريق السبر، لأنا قلنا: حكم الأصل لا بد له من علة، وهى إما جهة الاشتراك أو جهة الامتياز؛، والثاني باطل، فتعين الأول.

ونحوه للبيضاوي في المنهاج؛ ونصه: «التاسع: تنقيح المناط بأن

يبين إلغاء الفارق، وقد يقال: العلة إما المشترك أو المميز».

قال الأسنوي في نهاية السول: وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وحينئذٍ فيلزم اشتراكهما في الحكم اهـ.

وقال السبكي في الإبهاج: فإن قلت: هذه الطريقة بعينها هي طريقة السبر والتقسيم؛ قلت: كذا قال الإمام، ولكن يمكن أن يفرق بينهما بأن السبر والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية؛ وأما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة، ولكن ضابطه أنه لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلا كذا، ولا مدخل له في التأثير، مثل من أعتق شركا له في عبد كما أوضحناه؛ وكقوله ﷺ: «**أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه**[1]»، فالمرأة في معناه؛ وقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فالعبد في معناها؛ وقوله ﷺ: «**من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع**[2]»، فالجارية في معناه؛ وقوله ﷺ في موت الحيوان في السمن: «**إنه يراق المائع ويقور**[3] **ما حوالي الجامد**[4]»، فإن العسل وكل جامد في معناه اهـ.

وقد علق القرافي في نفائس الأصول على كلام المحصول بقوله:

---

(١) تقدم.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب البيوع «باب في العبد يباع وله مال» (رقم: ٣٤٣٣).

(٣) في الصحاح: قوره واقتاره واقتوره كله بمعنى: قطعه مدورا.

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأما حديث أنه سئل عن الفأرة تقع في السمن فقال: «**إن كان جامدا فألقوها وما حولها وإن كان ذائبا فأريقوه**». فقال ابن حجر: إنه رواه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بلفظ: «**وكلوه وإن كان ذائبا فلا تقربوه**». قال: وأما قوله «فأريقوه» فذكر الخطابي أنها جاءت في بعض الأخبار ولم يسندها، وأصله في صحيح البخاري ولفظه: «**خذوها وما حولها وكلوا سمنكم**» وفي لفظ: «**ألقوها**».. إلخ انظر تلخيص الحبير (٣/٨).

قوله: «هذه الطريقة ترجع للسبر والتقسيم»، قلنا: بينهما فرق، إنكم ههنا أشرتم إلى المشترك بما هو مشترك، ولم تعينوه باسم يخصه؛ وفي باب السبر نعين الأوصاف بأسماء تخصها، فنقول: العلة في الربا إما الطعم أو الكيل أو الجنس أو المال؛ والكل باطل إلا الطعم اهـ.

وللشربيني في حواشيه ما نصه: قول المصنف: (وهو أن يدل نص الخ) أما القسم الأول فظاهر تمييزه عن السبر، لأن ما هنا نظر فيما دل النص على عليته ظاهرا بخلاف السبر، وأما الثاني فهو مشتبه به إذ لا نص فيه، ولعله هو الذي قال فيه إمام الحرمين هو في الحقيقة استخراج العلة بالسبر، لكن أشار الشارح إلى تميزه عنه أيضاً بأن في تنقيح المناط اجتهادا في التعيين أيضاً كالحذف، بخلاف السبر فإنه بالحذف يتعين الباقي اهـ.

وقوله: «ولعله هو الذي قال فيه إمام الحرمين هو في الحقيقة استخراج العلة بالسبر»، أقول: هذه هي عبارة الإمام الرازي؛ وقد علمت أنه لم يرد إلا نفي الفارق؛ فكأن الشربيني لم يطلع على كلامه، ففهم ما فهم. والله تعالى أعلم.

وللزركشي في البحر المحيط في ذكره أمورا تتصل بتنقيح المناط ما نصه: وهاهنا أمور:

أحدها: أن تنقيح المناط ليس دالا على العلية بعينه، بل هو دال على اشتراك الصورتين في الحكم، بخلاف تخريج المناط، فإنه لا بد فيه من تعيين العلة والدلالة على عليتها.

فلا يكون الأول من طرق إثبات العلة بعينها أصلا، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق.

ثم قال: الثالث: أن الإمام فخر الدين زعم أنّ هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عده نوعا آخر، وليس كما قال، بل الفرق بينهما أن الحصر في دلالة السبر لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارا؛ وفي نفي الفارق لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة، بل هو

نقيض قياس العلة، لأن القياس هناك عين جامعا بين الفرع والأصل، وعين هنا الفارق بينهما.

ثم قال: تنبيه: عد صاحب «المقترح»[١] من المسالك (نفي الفارق) بأن يبين أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر، فيلزم اشتراكهما في المؤثر، كالسراية في الأمة، قياسا على العبد. وهو عجيب، فإنه لا يدل على أن الوصف المعين علة، وإنما يدل على أن علة الأصل من حيث الجملة متحققة في الفرع من غير تعيين، ولهذا لم يعده أحد من الجدليين من مسالك التعليل. وهو قريب من (السبر)، إلا أنه في السبر يبطل الجميع إلا واحدا؛ وفي نفي الفارق يبطل واحد، فتتعين العلة بين الباقي، والباقي موجود في الفرع، فيلزم اشتماله على العلة اهـ.

تحقيق المناط:

(تحقيق علة عليها ائتلفا في الفرع تحقيق مناط أُلِفا)

يعني: أن تحقيق المناط أي العلة هو إثبات العلة المتفق عليها في الفرع. قال في التلويح: أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط، ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع اهـ

كتحقيق أن النباش سارق، فإنه وجد فيه العلة، وهي أخذ المال خفية من حرز مثله فيقطع، خلافا لأبي حنيفة، قائلا: إنه لم يتحقق فيه

---

(١) هو أبو منصور البروي بموحدة وراء مفتوحتين، واسم الكتاب هكذا: «المقترح في المصطلح» كتاب في علم الجدل، ومؤلفه المذكور فقيه شافعي، وقد شرح هذا الكتاب تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصري شرحا مستوفى وعرف به واشتهر باسمه؛ لأنه كان يحفظه، وكثيرا ما يقول الشيخ السنوسي في شرح كبراه: قال المقترح مرادا به الشيخ المذكور، وهو بصري بالباء لا بالميم خلافا لما وقع في بعض حواشي الكبرى. حاشية العطار ٣٤٦/٢).

المناط الذي هو السرقة، لأنه أخذ شيئا في الخلاء لا حارس له كالملتقط.

وتحقيق المناط ليس من المسالك، لكنه دليل تثبت به الأحكام، فلا خلاف في العمل به في كل شريعة، ولا بد من الاجتهاد فيه في كل زمن، إذ لا يمكن التكليف إلا به، وإنما يذكره الأصوليون هنا تبعا للجدليين، لأنهم يذكرونه مع تنقيح المناط وتخريج المناط المتقدم في المناسبة.

ذكر مسلكين ضعيفين:

(والعجز عن إبطال وصف لم يفد علية له على الذي اعتمد
(كذا إذا ما أمكن القياس به على الذي ارتضاه الناس)

أشار الناظم في هذين البيتين إلى طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما مفيدان للعلية، فنبه على فساد هذا الظن، وهما:

الأول منهما: أن عجز الخصم عن إبطال علية وصف لا يفيد عليته، فلا يكون ذلك العجز مسلكا على المعتمد، خلافا لأبي إسحاق[1] قائلا: إنه دليل على كونه علة كالمعجزة، فإنها دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها.

وأجيب بأن العجز في المعجزة من الخلق، وهنا من الخصم وحده، فمن أين له أن سائر الناس كذلك؟.

والثاني: أنَّ تَأَتِّي القياسَ على تقدير كون الوصف علة لا يفيد عليته على ما ذهب إليه الجمهور؛ وقيل: يدل عليه، لأن القياس مأمور به في

---

(١) المراد بأبي إسحاق هنا الأستاذ الإسفراييني، قال الزركشي: وعد الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من طرق العلة أن لا يجد الدليل على عدم علية الوصف، فقال: ليس على القائس إذا لم يجد شيئا مما قدمناه إلا أن يعرض العلة التي استنبطها على مبطلات التعليل، فإن لم يجد قادحا، وعرضها على أصول الشريعة فلم يجد فيها ما ينافي علته، فيحكم بسلامة العلة حينئذ. وأطنب القاضي أبو بكر في تغليطه. البحر المحيط (٣٢٦/٧) ط: دار الكتبي.

قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾، والعبور لغة الخروج من شاطئ البحر إلى شاطئه الآخر، والمراد به هنا خروج النظر وانتقاله من الأصل إلى الفرع ملحقا له به في الحكم، وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه من عهدة الأمر فيكون الوصف علة.

وأجيب أنه إنما تتعين عليته أن لو لم يخرج من عهدة الأمر إلا بالقياس المستند إليه، وليس كذلك، وبأن تأتي القياس به متوقف على كونه علة، فإذا توقف كونه علة على تأتي القياس به لزم الدور، وهو محال عقلا.





القوادح

وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها قاله المحلي. قال العطار في حاشيته: (قوله: في الدليل) المراد به القياس، وبالغير أركانه كالفرع والأصل مثلا؛ وقال شيخ الإسلام: الأوضح أن يقال: علة كان الدليل أو غيرها اهـ. ونحوه في نشر الورود. وفيه أن الدليل الذي هو القياس لا يكون علة.

النقض:

(منها وجود الوصف دون الحكم   سماه بالنقض وعاة العلم)

يعني أن من القوادح في العلة تخلف الحكم عن الوصف بأن وجدت العلة في صورة أو أكثر دون الحكم، سواء كانت العلة منصوصة قطعا أو ظنًّا، أو مستنبطة، سواء كان التخلف لوجود مانع أو فقد شرط أو غيرهما، كتعليل وجوب الزكاة بالغنى، فإنه ينقض بالعقار، إذ فيه الغنى ولا تجب فيه؛ وكتعليل إيجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان، تخلف عنه الحكم في قتل الأب ولده لمانع الأبوة؛ وكتعليل وجوب الرجم بالزنا، تخلف الحكم عنه لانتفاء شرط الإحصان.

وقد سماه حفاظ علم الأصول كالشافعي بالنقض، أي نقض العلة، فلا يعلل بها عند الشافعي وجل أصحابه وكثير من المتكلمين لعدم اطرادها، وقد جعلوا ذلك من مرجحات مذهبه؛ لأن علله سالمةٌ من

النقض، وحجتهم أن الوصف إما أن يكون علة أو مستلزما لها، أو لا يكون علة ولا مستلزما لها، فلو كان علة أو مستلزما لها لثبت معها في جميع صوره، ولو لم يكن علة ولا مستلزما لها لكان الوصف وحده ليس بعلة حتى ينضاف إليه غيره، والمقدر أنه علة؛ هذا خلف.

قال ابن عاشور: الحق أنه إن كانت العلية مستفادة من مسلك المناسبة، وإنما كان استقراء موارد الشريعة لمعرفة اعتبار الشارع لتلك المناسبة وعدم إلغائها فالوجه حينئذٍ أن التخلف في بعض الصور يخصص العلة ولا يبطلها، وإن كانت العلة مستفادة من الدوران فتخلف الحكم عن العلة في موضع يبطل دعوى العلية لأنها حينئذٍ كالاستقراء الناقص اهـ

واستشكل القدح بالتخلف في المنصوصة، لأنه رد للنص. وأجاب الغزالي بأنه ليس ردا للنص؛ لأنا نستبين بعد ورود التخلف أن ما ذكر في النص ليس تمام العلة، بل جزء منها، كقولنا: خارج فينقض الطهر، أخذا من قوله ﷺ: «**الوضوء مما خرج**»[1]، ثم لم يتوضأ من الحجامة؛ فنعلم أن العلةَ هي الخروجُ من المخرج المعتاد، لا مطلق الخروج.

وهذا يجري في المنصوصة، وإن كان نصها قطعيَّ المتنِ والدلالةِ؛ لأنِ النص وإن أفاد القطعَ بأن العلة كذا لا يستلزم أن كذا بمجرده أو مطلقا هو العلة، لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر، كانتفاء مانع، فإن أفاد النص ذلك لم يتصور حينئذٍ تخلف حتى يختلف في القدح به.

(والأكثرون عندهم لا يقدح ... بل هو تخصيص وذا مصحح

يعني أن الأكثرين من أصحاب الأئمة الثلاثة لا يقدح عندهم تخلف الحكم عنها مطلقا، بل هو عندهم تخصيص للعلة أي إخراج بعض أفراد معلولها، كتخصيص العام ببعض مدلوله؛ لأنه إذا خرج عنه بعض

---

(١) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطهارة (١٥١/١) ولفظه: «مما يخرج»، والبيهقي في السنن الصغرى في كتاب الصيام «باب الحجامة للصائم» (٣٥٢/١) وروايته: «إنما الوضوء مما خرج».

الصور بقي حجة فيما عداه، وكذلك العلة أمارة على الحكم؛ لأن تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور. وهذا القول صححه القرافي، كتخلف القصاص عن العلة التي هي القتل العمد العدوان لمكافئ في قتل الأب لولده والسيد لعبده، فلا قصاص، وقد وجدت العلة وتخلف عنها الحكم، وهي منصوصة في قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾.

قال السبكي في رفع الحاجب: إن الكلام في النقض من عظائم المشكلات أصولا وجدلا، فإذا وجد ما ادعاه المعلل علة في صورة من الصور، والحكم منفي فيها، فذلك هو ما نتكلم فيه، ومن يجعله قادحا في الوصف مبطلا عليته يسميه نقضا؛ وأما من لا يراه قادحا فلا يسمح بإطلاق هذا الاسم عليه، ولكن يعبر عنه بتخصيص العلة. ولقد بالغ أبو زيد الدبوسي في الرد على من يسميه نقضا، وذكر ما لا يوافق عليه، وأبان عن مزيد تعصب.

هذا صنيع المتقدمين، وأما المتأخرون فلا يتحاشون من تسميته بكل من الاسمين، يرونهما كاللقب له، سواء قيل بأنه قادح أم لا اهـ.

وكون التخلف تخصيصا للعلة وليس نقضا لها قال الباجي: حكاه أبو بكر وأصحاب الشافعي عن أصحاب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولم أر أحدا من أصحابنا أقر به ونصره اهـ. ثم أطال في رده والانتصار للقول الأول.

(وقد روي عن مالك تخصيص   إن يك الاستنباط لا التنصيص)

يعني أنه روي عن مالك وأحمد وأكثر الحنفية جواز تخصيص العلة المستنبطة دون المنصوصة، فلا يقدح في المستنبطة التخلف، وإن لم يوجد في النقض مانعٌ ولا عدم شرط، وأما المنصوصة فلا يكون التخلف تخصيصا لها، بل يقدح فيها، وذلك لأن دليل المستنبطة اقتران الحكم، ولا وجود له في صورة التخلف، فلا يدل على العلية، بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص الشامل لصورة التخلف، وانتفاء الحكم فيها يبطله أي

يوقفه عن العمل به، كتخلف القصاص المذكور.

وأجيب بأن اقتران الحكم بالمستنبطة يدل على العلية في جميع الصور كدليل المنصوصة.

(وعكس هذا قد رآه البعض ....)

يعني: أن بعض أهل الأصول، وهو الأكثر كما في البرهان، رأى أن التخلف قادح في المستنبطة دون المنصوصة، عكس القول المذكور في البيت قبله، ووجهه أن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرا بيانه إلى وقت الحاجة، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه فليس له أن يقول: أردت غير ذلك، لسد ذلك باب إبطال العلة؛ ولأن الشارع أعلم بالمصالح، فيجب الانقياد لنصه، فلا عبرة بصورة التخلف؛ لأن النص مقدم عليها، وإذا لم يوجد نص على العلية تعين بالنقض أن الوصف ليس بعلة، إذ لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صوره.

مثاله في المستنبطة: جواز سلم الدنانير والدراهم في الحديد ونحوه، مع وجود التقدير بالكيل والوزن، على القول بأن العلة ذلك.

ودخول أل على بعض وكل أجازه بعض النحاة.

(.................. ومنتقى ذي الاختصار النقض
إن لم تكن منصوصة بظاهر وليس فيما استنبطت بضائر
إن جا لفقد الشرط أو لما منع ....)

أشار بهذا إلى ما اختاره ابن الحاجب في مختصر المنتهى، قال: والمختار إن كانت مستنبطة لم يجز إلا بمانع أو عدم شرط؛ لأنها لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما، لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك لعدم المقتضِي؛ فإن كانت منصوصة فبظاهر عام، فيجب تخصيصه كعام وخاص، ويجب تقدير المانع اهـ

فقوله: «فإن كانت منصوصة فبظاهر عام» يفيد أن المنصوصة لا

يتصور فيها التعارض بين مقتضيي النص والتخلف إلا إذا كان اللفظ عاما ودلالته ظاهرة، وهذا ما صرح به شراحه.

قال في رفع الحاجب: «فإن كانت منصوصة فبظاهر»، إذ لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه، «عام»، إذ لو كان خاصا بمحل الحكم، لم يثبت التخلف، وهو خلاف المقدر، «فيجب تخصيصه كعام وخاص» تعارضا، «ويجب تقدير المانع» اهـ.

وفي شرح العضد ما نصه: وإن كانت منصوصة فلا تكون بقاطع في خصوصية محل النقض، وإلا ثبت الحكم ضرورة ثبوت الحكم عند ثبوت علته قطعا؛ ولا في غيره، وإلا فلا تعارض، لأن النص القاطع إنما دل على عليته في غير محل النقض، وتخلف الحكم إنما دل على عدم عليته في محل النقض، ولا تعارض عند تغاير المحلين، وحيث لا تعارض لا نقض؛ وإنما تكون بظاهر عام، وحينئذٍ يجب تخصيصه بغير صورة النقض، لأن ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره، وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض، وإذا تعارض عام وخاص فقد علمت أن الواجب تخصيص العام. مثاله: أن مجيء الخارج النجس ناقض للوضوء، ثم يثبت أن الفصد لا ينقض، فيحمل على غير الفصد، وأنه لم يرد بالعموم، ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة، وإن كنا لا نعلمه بعينه، لئلا يلزم وجود العلة بدون الحكم، فإن فيه إبطال العلية اهـ منه مع زيادات للتوضيح من حاشيتي السعد والجيزاوي.

وبكلام هؤلاء تعلم ما في قول الأصل: «يعني أن مختار صاحب المختصر ـ وهو ابن الحاجب ـ النقض بالتخلف في العلة الثابتة بالنص القطعي».

إذ الثابتة بقاطع لا يتصور فيها التخلف؛ كما علمت، فالصواب أن لا نقض في المنصوصة مطلقا.

وقد أحسن ولي الدين في التحرير في تلخيص مختار ابن الحاجب، قال: واختار ابن الحاجب مذهبا آخر، وهو أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا

يجوز تخصيصها إلا لمانع أو انتفاء شرط، وإن كانت منصوصة جاز تخصيصها بالنص المنافي لحكمها، وحينئذٍ فيقدر المانع في صورة التخلف. وذكر الآمدي نحوه اهـ

وقد تبع الناظم فيما قال حلولو، وقد صرح بذلك بعد أن قرر النظم على ظاهره، فاستدرك قائلا: هكذا ذكر السبكي هذا القول غير معزو لأحد، وجعله حلولو مختار ابن الحاجب، وتبعه في النظم كما رأيت. ثم ذكر حاصل ما يقتضيه النظم، ثم أضاف: وقال زكرياء: وأنت خبير بأن هذا وهم، لأن العلة إذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض، لاستحالة التخلف في القاطع العام، وفي الخاص ـ ولو ظاهرا ـ بمحل النقض، وعدم التعارض في الخاص بغيره؛ فلا قدح في المنصوصة مطلقا، فعلم أن القدح إنما هو في المستنبطة إذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط اهـ ومثله للكمال ابن الهمام والمحشي قائلا: إنه خلاصة ما في شرحي المختصر لتاج الدين السبكي والعضد، وإنه مختار ابن الحاجب اهـ كلام الأصل.

وقد نقل العطار في حاشيته كلام الشيخ زكريا. ونصه: (قوله: بظاهر عام) قال شيخ الإسلام: أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره، سواء عم القاطع المحال أم اختص بمحل النقض أو بغيره، فيقدح النقض حينئذٍ، وأنت خبير بأن هذا وهم؛ لأن العلة إذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض، لاستحالة التخلف في القاطع العام، وفي الخاص ولو ظاهرا بمحل النقض، وعدم التعارض في الخاص بغيره، وحينئذٍ فلا قدح في المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير حتى المصنف في شرح المختصر؛ فعلم أن القدح على هذا إنما هو في المستنبطة إذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط، وهو ما اختاره ابن الحاجب وغيره من المحققين ولي بهم أسوة اهـ

وقال النجاري[١]: لا يمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل

---

(١) الظاهر أن المراد به علي ابن أحمد النجاري الشعراني الشافعي، له حاشية على شرح جمع الجوامع للسبكي، فرغ منها سنة: ٩٧٠. إيضاح المكنون (٣/٣٦٦).

النقض أو عاما له ولغيره من المحال، إلا أن يثبت نسخه بدليل، ويمكن حمل كلام المتن على ذلك اهـ. هذا كلام العطار بحروفه.

وقد تبع حلولو ولي الدين في الغيث الهامع، وذلك تابع للزركشي في تشنيف المسامع، وقد وقع في كلامهما تدافع سببه محاولة التوفيق بين كلام السبكي في الجمع وكلام شروح ابن الحاجب، قال ولي الدين عند قول السبكي: «وقيل: في المنصوصة إلا بظاهر عام، والمستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط»، ما نصه: ثامنها: أنه إذا كانت العلة منصوصة قدح النقض فيها، إلا إذا كانت بظاهر عام؛ وإنما قال: «بظاهر»، لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه؛ وإنما قال: «عام»، لأنه لو كان خاصا بمحل الحكم لم يثبت التخلف، وهو خلاف المقدر اهـ محل الحاجة منه.

ومحل التدافع قوله أولا: إن النقض يقدح في المنصوصة بغير ظاهر عام، أي بقاطع، أو ظاهر خاص، ثم قال ثانيا: لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه، وتوضيح التدافع أن التخلف إذا امتنع كيف يتصور القدح به؟ وكذا قوله بعد: لو كان خاصا بمحل الحكم لم يثبت التخلف، وهو خلاف المقدر. فتأمل والله تعالى أعلم.

ونحو ما لهؤلاء للمحلي في شرحه، وقد بالغ الكمال ابن أبي شريف في حاشيته في رده، قال: معناه أن النقض يقدح حيث ثبتت العلية بنص قاطع أو بظاهر خاص، وذلك فاسد، ثم أوضح ذلك بنحو ما تقدم عن العضد، ثم قال: وحينئذٍ فالضابط لقدح النقض ما قاله المصنف في شرح المختصر، وهو أن النقض يقدح في العلية إذا كانت العلة مستنبطة ولم يكن مانع ولا فوات شرط، ولا يقدح فيما سوى ذلك، هذا خلاصة ما في شرحي المختصر للمصنف والعضد والحواشي، وهذا المذهب هو مختار ابن الحاجب، ونقله شيخنا في تحريره عن اختيار المحققين، ولم ينقله المصنف في المتن عن أحد اهـ.

وقوله في الأصل: ومثلها الثابتة بظاهر خاص بمحل النقض أو بغيره، فيقدح النقض في جميع ذلك»، مخالف لما نص عليه السعد أيضاً.

قال السعد: ولا خفاء في أنه لو ثبتت العلية في غير محل النقض

خاصة بظني فلا تعارض أيضاً، وإنما يكون النقض والتعارض إذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام، فيدل بعمومه على العلية في محل النقض وغيره، ويعارضه عدم الحكم في محل النقض، لدلالته على عدم العلية فيه، فيجب تخصيص العام به؛ وبهذا يظهر أن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقض ما ذكرنا، لا ما يقال: إن التخلف في صورة النقض إما بظني فلا تعارض، لأن الظني لا يعارض القطعي، وإما بقطعي فلا يعارضه أيضاً لأن القطعيين لا يتعارضان، فليتأمل اهـ

فالقدح بالتخلف على هذا القول المفصل الذي اختاره ابن الحاجب إنما يكون في العلة المستنبطة إذا كان التخلف لغير وجود مانع ولا فقد شرط؛ كما علمت، وينظر في تحصيل الأصل، لأنه مبنيٌّ على نقله، وآخر كلامه ربما أفهم التبرؤ من العهدة. وكذا في تحصيل نثر الورود، ونصه: فتحصل أن اختيار ابن الحاجب أن النقض في أمرين: الأول: في المنصوصة بقطعي. الثاني: في المنصوصة بظاهر إذا كان التخلف لا لوجود مانع أو انتفاء شرط» اهـ

أما منع الأول فلما علمت؛ وأما وجه منع الثاني فهو أن المنصوصة بظاهر إذا حصل التخلف وجب فيها تقدير وجود المانع أو فقد شرط، وإن لم يعلم بعينه، ويكون من باب التخصيص، على ما نص عليه ابن الحاجب؛ وذلك قوله: «فإن كانت منصوصة فبظاهر عام، فيجب تخصيصه كعام وخاص، ويجب تقدير المانع». والله أعلم.

قال الآمدي: إن كان تخلف الحكم عن العلة الشرعية الظنية لا بطريق الاستثناء فلا يخلو إما أن تكون العلة منصوصة أو مستنبطة، فإن كانت منصوصة فإما أن يمكن حمل النص على أن الوصف المنصوص عليه بعض العلة، وذلك كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذا من قوله ﷺ: «**الوضوء مما خرج**»[1]، فإنه إذا تخلف عنه

(١) تقدم.

الوضوء في الحجامة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس إلى الخارج من المخرج المعتاد؛ أو يمكن حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص، وذلك قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، معللا بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾، فإن الحكم المعلل المصرح به إنما هو خراب البيت، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب، وجد الخراب أو لم يوجد.

فإن لم يمكن ذلك، وأمكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص أو حكم آخر خاص وجب التأويل، لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله ودليل إبطال العلة المذكورة.

وإن لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه فغايته امتناع إثبات حكم العلية لما عارضها من النص النافي لحكمها، والعلة المنصوصة في معنى النص، وتخلف حكم النص عنه في صورة لما عارضه لا يوجب إبطال العمل به في غير صورة المعارضة، فكذلك العلة المنصوصة.

وأما إن كانت العلة مستنبطة فتخلف الحكم عنها إن كان لمانع أو فوات شرط، وذلك كما في تعليل إيجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان، وتخلف الحكم عنه في الأب والسيد بمانع الأبوة والسيادة - فلا يكون ذلك مبطلا للعلية فيما وراء صورة المخالفة، لأن دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة والاعتبار، وقد أمكن إحالة نفي الحكم على ما ظهر من المانع لا على إلغاء العلة، فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العلية والدليل الدال على مانعية الوصف النافي للحكم، فإن الجمع بين الأدلة أولى من إبطالها اهـ منه.

وقد نقله ابن عرفة في أصليه مختصرا.

(.................. والوفق في مثل العرايا قد وقع

يعني: أنهم اتفقوا على أن التخلف لا يقدح إذا كان واردا على جميع المذاهب، كمسألة العرية، وهي بيع الرطب قبل القطع بتمر؛ فإن جواز العرية وارد على كل قول في علة حرمة الربا من الطعم والقوت مع الإدخار والكيل والمالية، فقد نقل الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة، وذلك لأن الإجماعَ على كونه علة أقوى من النقض.

قال الآمدي: إن كانت العلة الشرعية ظنية فتخلف الحكم عنها إما في معرض الاستثناء أو لا، فإن كان الأول كتخلف إيجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له، وهي تماثل الأجزاء، بالعدول إلى إيجاب صاع من التمر؛ وتخلف وجوب الغرامة عمن صدرت عنه الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة؛ وتخلف حكم الربا مع وجود الطعم في العرايا ونحوه، فذلك مما لا يدل على بطلان العلة، بل تبقى حجة فيما وراء صورة الاستثناء، وسواء كانت العلة المخصوصة منصوصة أو مستنبطة، وذلك لأن الدليل من النص أو الاستنباط قد دل على كونها علة، وتخلف الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس كان مقررا لصحة العلة لا ملغيا لها اهـ.

(جوابه منع وجود الوصف أو منع انتفاء الحكم فيما قد رأوا

يعني: أن التخلف على القول بأنه قادح فالجواب عن التخلف المروي عنهم بأحد شيئين:

إما بمنع وجود الوصف أي العلة في صورة النقض، كمنع وجود القتل العمد العدوان لمكافئ الذي هو علة القصاص في الأب إذا رمى ولده بحديدة ونحوها مما يحتمل التأديب، وكمسألة النباش المتقدمة على مذهب أبي حنيفة.

وكأن يختلف في الوضوء هل يفتقر إلى نية أو لا؟ فيقول المستدل: الوضوء طهارة من حدث، فيفتقر إلى نية قياسا على التيمم، فيقول

المعترض: هذا ينتقض بإزالة النجاسة، لأنها وجد فيها الوصف، وهو الطهارة، مع أنها لا تفتقر إلى نية؛ فيقول المجيب: لا نسلم وجود الوصف في إزالة النجاسة؛ لأن الوصف المعلل به في الوضوء هو الطهارة من الحدث، لا الطهارة المطلقة، فما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لأن زوال النجاسة طهارة، والوضوء طهارة الحدث.

ومن أمثلته أيضاً أن يختلف في وجوب الزكاة فيما توالد بين الغنم والظباء؛ وفي ذلك في مذهبنا ثلاثة أقوال أشار خليل إلى المشهور منها بقوله: «لا منها ومن الوحش»، فيقول المستدل: هذا حيوان توالد بين حيوانين لا زكاة في أحدهما، فلا تجب فيه الزكاة. فيقول المعترض: هذا ينتقض بما توالد بين السائمة والمعلوفة. فيقول المجيب: لا نسلم أن المعلوفة لا زكاة فيها، بخلاف الظباء.

ومنها ـ كما للقرافي ـ أن يقال في الوقف: عقد ينقل الملك فوجب أن يفتقر للقبول قياسا على البيع. فيقول السائل: يشكل بالعتق؛ فيقال له: لا نسلم أن العتق نقل، بل هو إسقاط كالطلاق، والإسقاط لا يحتاج للقبول بخلاف النقل والتمليك.

قال ابن عاشور: وذلك أن المانع حين نقض عليك توهم أن الوصف تام بجميع قيوده كالمثال، فإن الناقض ظن العتق نقلا غافلا عن بعض القيود التي يصير بها العقد نقلا، وهي صحة التصرف في المنقول، والعبد لا يصح له التصرف في ذاته بمثل ما كان يتصرف فيه سيده. وفي هذا إشارة إلى أنه لا سبيل لإنكار الوصف إلا إذا كان فيه خفاء اهـ

وإما أن يكون الجواب عن التخلف بمنع انتفاء الحكم، كمنعنا نفي القصاص في الأب في ذبحه لولده أو شقه لبطنه ونحو ذلك مما لا يحتمل التأديب، كما هو مذهب المالكية.

وشرط صحة الجواب بهذا أن لا يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مذهب المستدل، فإنه إذا كان كذلك لم يكن له منع انتفائه فيها، كما لو أراد شافعي أو حنبلي أن يجيب به، فإنه لا يقبل منه؛ لأن مذهبه

عدم القصاص من الوالد مطلقا؛ فالتخلف عندهما لمانع، وهو كون الأب سببا لإيجاد ابنه، فلا يكون الابن سببا في إعدامه.

ومن أمثلة منع انتفاء الحكم قولنا: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، فيصح أن يكون حالا؛ فإن اعترض الخصم بالإجارة لكونها عقد معاوضة، والتأجيل شرط فيها، فجوابه منع انتفاء الحكم، وهو شرط التأجيل في صحة الإجارة؛ لأن اشتراط الأجل فيها ليس لصحة العقد، بل ليستقر المعقود عليه، وهو المنفعة اهـ.

فإن لم يجب المستدل عن التخلف صار منقطعا.

الكسر:

(والكسر قادح ومنه ذَكَرا تخلف الحكمة عنه مَنْ درى)

قال في الأصل: يعني أن بعض أهل المعرفة ذكر تخلف الحكمة عن العلة قسما من الكسر، ومعنى تخلف الحكمة عنها أن توجد العلة دون حكمتها، كمن مسكنه على البحر، ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة، فقد وجدت العلة، وهي المسافة دون الحكمة، وهي المشقة، لكن القدح هنا في العلة إنما هو على القول بانتفاء الحكم لانتفاء الحكمة، أما من يقول بثبوت الحكم للمظنة فلا قدح فيها، وقد تقدم بسط ذلك عند قولنا:

(وفي ثبوت الحكم عند الانتفا للظن.......... إلخ)

والقائل بأن تخلف الحكمة عن الوصف المعلل به قادح هو الفهري وغيره، لاعتراضه المقصود الذي هو إثبات الحكم. ورجح الآمدي وابن الحاجب عدم القدح به، لأن النقض لم يرد على العلة التي هي السفر في المثال المذكور؛ ولذا لم يذكره في التنقيح من القوادح اهـ.

وقد تبعه من تعرض للتعليق على النظم؛ وأصله لحلولو في الضياء

اللامع، قال: وجعل الفهري وغيره من الكسر تخلف الحكمة عن الوصف، وتقدم للمصنف ما يقتضيه اهـ.

لكن الذي أطبقت عليه عبارات كتب الأصول أن الكسر هو تخلف الحكم عن الحكمة، لا تخلف الحكمة عن الوصف كما قال؛ فالكسر نقض الحكمة. وممن صرح بهذا الفهري الذي عزا له حلولو هذا القول.

قال الفهري في شرح المعالم ما نصه: الكسر هل يكون قادحا أم لا؟ وهو قسمان:

الأول: النقض على الحكمة، والأصح أنه لا يقدح، فإنه راجع إلى اعتبار ما ألغاه الشارع وترك ما ظهر منه اعتباره من المظنة؛ فإن الشارع إنما عدل عن إدارة الحكم على الحكمة لعسر تتبع ظهورها في آحاد الصور، ولعدم انضباطها، فأعرض عنها، وعلق الحكم على مظنتها الظاهرة المضبوطة، وتتبع تحققها في جميع المواطن بدون ما هو ضابط لها خروج عن ذلك.

مثاله: أن الشارع جوز الرخص في السفر بالقصر والفطر للمشقة، وإنها لا تنضبط، فناط الشرع ذلك بما توجد عنده المشقة غالبا، وهو السفر المقيد بمرحلتين أو يومين أو بأربعة برد أو ثمانية وأربعين ميلا، وذلك إعانة للمكلف على حصول غرضه المباح؛ فإذا قيل: ينتقض بالمشقة الحاصلة في الحضر بمعاناة الصنائع الشاقة لم يقدح، فإن الشارع ما اعتبر ذلك إلا بضابط معين لم يوجد في صورة النقض اهـ. كلام الفهري

وبمثل ما ذكرنا عرفه الآمدي وابن الحاجب، قال ابن الحاجب: الكسر، وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم. المختار: لا يبطل؛ كقول الحنفي في العاصي بسفره: مسافر فيترخص كغير العاصي، ثم يبين المناسبة بالمشقة، فيعترض بصنعة شاقة في الحضر اهـ

ونحوه للآمدي، قال: المسألة التاسعة اختلفوا في الكسر، وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة، وهو الحكمة المقصودة من الحكم، هل هو مبطل للعلة أو لا؟ وصورته ما لو قال الحنفي في مسألة العاصي

بسفره: مسافر فوجب أن يترخص في سفره كغير العاصي في سفره، وبين مناسبة السفر بما فيه من المشقة. فقال المعترض: ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة، فإنها موجودة في حق الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر، ومع ذلك فإنه لا رخصة. والأكثرون على أن ذلك غير مبطل للعلة اهـ

ونحوه قول الباجي في إحكام الفصول: والكسر وجود معنى العلة مع عدم الحكم اهـ

ونحوه للأسنوي في نهاية السول. والعلم عند الله تعالى.

(ومنه إبطال لجزء والحيل ضاقت عليه في المجيء بالبدل)

يعني: أن من الكسر إبطال المعترض لجزء من أجزاء المعنى المعلل به، ونقضه ما بقي من أجزاء ذلك المعنى المعلل به، وبه يعلم أنه خاص بالعلة المركبة، والقدح به مقيد بأن يتعذر على المستدل الإتيان ببدل من المُبطَل؛ فإذا ذكر بدلا يصلح أن يكون علة للحكم ألغي الكسر، واستقام الدليل، وهذا معنى قوله: (والحيل ضاقت عليه) أي: المستدل (في المجيء بالبدل) وهي جملة حالية.

وإبطال الجزء بأن يبين المعترض أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه، والمراد بنقض الباقي بيان عدم تأثيره في الحكم، وله صورتان:

الأولى: أن يأتي المستدل ببدل الجزء الذي أبطله المعترض، فيبطل المعترض البدل أيضاً، فيستقيم الكسر، ويبطل الدليل؛ مثاله: أن يقال في وجوب أداء صلاة الخوف: هي صلاة يجب قضاؤها لو لم تفعل فيجب أداؤها، قياسا على صلاة الأمن. فالعلة هنا هي كونها صلاة يجب قضاؤها، والحكم وجوب الأداء، فيقول المعترض: إن خصوص الصلاة ملغى، لا أثر له؛ لأن الحج واجب الأداء والقضاء، فيأتي المستدل ببدل الصلاة التي أبطل اعتبارها، وذلك البدل وصف عام، وهو العبادة، فيقول: هي عبادة. . إلخ، فيبطل المعترض البدل أيضاً بقوله: صوم

الحائض عبادة يجب قضاؤها، ولا يجب أداؤها، بل يحرم.

الثانية: أن لا يبدل المستدل الوصف الذي أبطله المعترض، فلا يبقى للمستدل علة عند عدم الإبدال في المثال إلا قوله: يجب قضاؤها، فيقول المعترض: ليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه، بدليل صوم الحائض.

وحاصل طريق القدح بالكسر أن يقال للمستدل: إن عنيت أن العلة المجموع لم يصح، لإلغاء وصف كذا، وإن عنيت أن العلة ما سوى الوصف الملغى لم يصح للنقض.

قال في تشنيف المسامع: قال الشيخ أبو إسحاق في الملخص: هو سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، واتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه، وأنكر ذلك طائفة من الخراسانيين انتهى.

وقوله في الأصل في الصورة الأولى: «فوجوب القضاء هو العلة» إلخ، لعله سبق قلم من النساخ، والله أعلم.

وقد تبعه في نثر الورود، وذلك لأن وجوب القضاء في المثال جزء علة، لا علة كاملة؛ فالعلة هي كونها صلاة يجب قضاؤها، كما قررنا. لأن هذا النوع من الكسر إنما يرد على العلل المركبة، وإلى ذلك يشير قوله في النظم: إبطال لجزء.

وقد صرح بذلك الأسنوي في نهاية السول، قال: كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أداؤها، قياسا على صلاة الأمن، فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها، وهو مركب من قيدين اهـ.

وقد بين العطار في حاشيته أركان هذا القياس على وجه الصواب، فقال: فالمقيس صلاة الخوف، والمقيس عليه صلاة الأمن، والحكم وجوب الأداء، والعلة المركبة هي قوله: صلاة يجب قضاؤها اهـ.

قال الآمدي: النقض المكسور وهو النقض على بعض أوصاف العلة، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة بيع الغائب: مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال: بعتك عبدا، فقال المعترض: هذا ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها، فإنها مجهولة الصفة عند العاقد لدى العقد، ومع ذلك فإن النكاح يصح؛ والأكثرون على رده وإبطاله، وذلك لأن التعليل إنما وقع بكونه مبيعا مجهول الصفة، لا بكونه مجهول الصفة فقط، والمنكوحة ليست مبيعة اهـ.

فإن بين عدم تأثير كونه مبيعا كان كالعدم، فيصح النقض، ولا يفيد مجرد ذكره دفعَ النقض.

قال الفهري: مثاله: قول الشافعي في مسح الرأس: مسح في الوضوء فلا يشترط فيه الاستيعاب كمسح الخفين؛ فيقول: قولك: «في الوضوء»، لا أثر له، والباقي ينتقض بمسح الوجه في التيمم اهـ.

عدم العكس:

(وعدم العكس مع اتحاد يقدح دون النص بالتمادي)

العكس لغة: رد أول الشيء إلى آخره، وفي اصطلاح الأصوليين انتفاء الحكم لانتفاء العلة؛ فإن العلة إن كانت غير مطردة فهو النقض، وإن كانت غير منعكسة فهو تخلف العكس.

ولعل وجه تقديم الكسر عليه أن في الكسر نقضا لجزء العلة المركبة، ولذا سمي بالنقض المكسور؛ يشير إلى ذلك قول العطار: وإنما يرد ـ يعني: الكسر ـ على الوصف المركب من جزأين: أحدهما ملغى والآخر منقوض، فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير، وفي جزئها بالنقض اهـ.

والقدح بعدم العكس إنما يجري على القول بوجوب اتحاد العلة، لا عند من يجوز تعدد العلة، لجواز وجود الحكم لعلة أخرى؛ لأن العلل

الشرعية يخلف بعضها بعضا، وقد تقدم ذلك في قوله: «وعلة منصوصة تعدد. . . إلخ»، كما لو قيل: الإنزال سبب وجوب الغسل، فينتقض بانقطاع دم الحيض، فإن الغسل واجب، ولا إنزال.

ومحل القدح بعدم العكس أيضاً ما لم يرد نص بالتمادي، أي استمرار الحكم عند انتفاء العلة؛ لأن استمرار المدلول عليه بالنص أقوى من النفي المدلول عليه بعدم العكس.

قلت: لكن ينبغي أن يجري هذا في كل قادح. والله تعالى أعلم.

ثم رأيت أصل هذا القيد للأبياري، وقد أشار في كلامه على العكس إلى أن النقض مثله في ذلك. وقد ذكر في كلامه على النقض: إنه إذا ثبت الاستثناء بنص الشارع، كقوله لأبي بردة: «تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك»[1]، لم يكن النقض متوجها بحال اهـ

عدم التأثير:

(والوصف إن يعدم له تأثير ... فذاك لانتقاضه يصير)

(خصَّ بذي العلة بائتلاف ... وذاتِ الاستنباط والخلاف)

يعني: أن من القوادح عدم التأثير، قال الزركشي: قال ابن الصباغ[2]: هو من أصح ما يعترض به على العلة؛ وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدونه. ومن ثم اختص بقياس المعنى، وبالعلة المستنبطة المختلف فيها اهـ

وقياس المعنى هو الذي ثبتت فيه علية المشترك بين الفرع والأصل

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد أبو نصر بن الصباغ، صاحب الشامل والكامل وعدة العالم والطريق السالم، كان إماما انتهت إليه رئاسة الشافعية، وكان فقيها أصوليا محققا، توفي سنة: سبع وسبعين وأربعمائة. طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٢٢).

بالمناسبة؛ فلا يقدح به في قياس الشبه ولا في قياس الطرد، لعدم تعيين المصلحة فيهما. كما يختص أيضاً بالعلة المستنبطة المختلف فيها من قياس المعنى؛ فلا يتأتى في المنصوصة ولا المجمع عليها، لعدم اشتراط ظهور المناسبة فيهما، ولأنهما لا بد أن يكونا علة في الواقع، صونا للنص والإجماع عن الخطإ، فلا يقدح فيهما بعدم المناسبة، لاحتمال أن تكون العلية لشبه أو غيره اهـ.

فالمراد بالتأثير هنا أعم من المرا د به في المؤثر المتقدم في قوله: «من المناسب مؤثر ذكر... إلخ».

وصورة الاعتراض بعدم التأثير هنا أن يقول المعترض: هذا الوصف المعلل به غير مناسب للحكم.

قال ابن عاشور في حاشيته: الفرق بين عدم التأثير والعكس من جهة اتحاد الموصوف واختلافه، فإن اتحد الموصوف واختلف الوصف فهو عدم التأثير، فجعله قادحا لأن بقاء الحكم مع انتفاء الوصف في حال كون الموصوف هو هو يغلب الظن بكون الوصف ليس بعلة، وإلا لما بقي الحكم، ولا يمكن معه دعوى أنه خلفه وصف آخر، لأن الأوصاف في الذات الواحدة محدودة منحصرة، والمناسب منها للتعليل هو الذي نيط به الحكم، ولذا يحتاج النقض بعدم التأثير إلى الاعتماد على المناسبة لا محالة، لينسد على المجيب باب ادعاء كون الحكم معلولا لوصفين على البدلية.

أما مع اختلاف الذات فلا ينقض، وحينئذٍ يسمى العكس، لأن الاختلاف في الذات مظنة اختلاف الأوصاف، ولعل لتلك الذات مانعا من كون الوصف معللا للحكم، وهذا هو اصطلاح الإمام والبيضاوي، وتبعهما القرافي، فلا يعدونه قادحا؛ وخالفهم ابن الحاجب، فجعل العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة، ولو في صورة واحدة، وعده من القوادح باعتبار تخلفه، فإذا تخلف عكس العلة كان تخلفه قادحا عند من لا يرى التعليل للحكم الواحد بعلتين، وإلا فلا قدح، لجواز أن تخلف تلك العلة علة أخرى اهـ.

(يجيء في الطرديِّ حيث عُللا به وقد يجيء فيما أُصِّلا
وذا بإبدا علة للحكم ممن يرى تعددا ذا سقم)

يعني: أن القدح بعدم التأثير يجيء في الوصف الطرديِّ، وهو ما لا مناسبة فيه ولا شبه؛ ويجيء في الشبهي أيضاً، لصدق عدم المناسبة الذاتية مع كل منهما. قال في لب الأصول: وهو أربعة: في الوصف بكونه طرديا أو شبها اهـ.

فقولنا: «ولا شبه»، بيان لمعنى الطردي.

مثاله: قول الحنفي في صلاة الصبح: لا تقصر، فلا يقدم أذانها على الوقت قياسا على المغرب.

فعدم القصر الذي هو العلة عندهم طردي في عدم تقديم الأذان، إذ لا مناسبة فيه؛ لأن عدم التقديم موجود فيما يقصر، فهو إنكار لعلية الوصف لكونه طرديا، وقد تقدم قوله: «أبطل لما طردا يرى... إلخ». وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف.

كما يجيء عدم التأثير في الأصل، وذلك بأن يظهر المعترض علة لحكم الأصل غير علة المستدل، وهو مبنيٌّ على منع التعليل بعلتين فأكثر، وأما على القول بجواز التعدد فلا قدح، لصحة التعليل بكلتا العلتين: علة المستدل وعلة المعترض.

مثاله قول من يمنع بيع الغائب: هو مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه قياسا على الطير في الهواء.

فيقول المعترض: لا تأثير لكونه غير مرئي في الأصل؛ فإن العجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة، وعدمها موجود في الرؤية.

فالقدح في هذا القسم ليس لعدم مناسبة الوصف، فإن عدم الرؤية مناسب لنفي الصحة، بل للاستغناء عنه بوصف آخر أخص منه في الحكم،

ويسمى عدم التأثير في الأصل، فالمناسبة فيه موجودة إلا أنه استغني عنه بوصف آخر.

(وقد يجي في الحكم، وهو أضرب فمنه ما ليس لفيد يجلب)

هذا هو القسم الثالث من أقسام القدح بعدم التأثير، وهو القدح بعدم تأثير الوصف المعلل به في الحكم، ووجه تسميته بذلك أنه لا مدخل له في الحكم، ولا تعلق له به، ووجه عده قسما مستقلا أن بينه وبين الأول فرقا في الجملة؛ لأن الأول القدح فيه أن الوصف من أصله لا أثر له؛ لأنه طردي، وهذا القسم إنما يكون الطردي فيه وصفا آخر غير الوصف المعلل به مضموما إليه، فيقدح بزيادة ذلك الوصف الذي لا أثر له في الحكم. قال الفهري وابن الحاجب: عدم التأثير فيه يرجع إلى أمر في الدليل مستغنى عنه.

وهو أضرب، أي ثلاثة أقسام:

فمنه ما ليس فيه الوصف المذكور مجلوبا لفائدة، كقول الحنفي في المرتدين: مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب، فلا ضمان عليهم، قياسا على الحربي.

فإن الوصف بالشرك هو في الحقيقة العلة، والوصف المضموم له في المثال الذي هو كونهم في دار الحرب عند الحنفية عند القائل منهم بعدم الضمان سواء عنده دار الحرب وغيرها، وكذلك القائلون منهم بالضمان، فلا فائدة في ذكره، فتوجه القدح بعدم التأثير إلى المستدل؛ لأنه ذكر وصفا لا أثر له في الحكم مع العلة. والذي عليه المحققون فساد العلة بذلك، ومال بعضهم إلى صحة التمسك به. وأما القسم الثاني والثالث فإليهما أشار الناظم بقوله:

(وما لفيد عن ضرورة ذُكر أو لا، ....)

يعني: أن القسم الثاني من عدم التأثير في الحكم أن يكون الوصف

الذي اشتملت عليه العلة مذكورا لفائدة ضرورية، كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار ونحوها: عبادة متعلقة بالأحجار ونحوها لم تتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد، قياسا على رمي الجمار.

فقوله: لم تتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والفرع، لكنه مضطر إليه لئلا ينتقض ما علل به بالرجم، فإنه عبادة متعلقة بالأحجار لم يعتبر فيها العدد. ووجه القدح بهذا أن عدم تقدم المعصية لا أثر له في اعتبار العدد في الأحجار، فلم يقبل في معرض التعليل، ولو كان المعلل به في نفس الأمر غيره.

والقسم الثالث أن يكون الوصف الذي اشتملت عليه العلة مذكورا لفائدة غير ضرورية؛ مثاله: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في إقامتها إلى إذن الإمام الأعظم كالظهر. فإن «مفروضة» حشو، إذ لو حذف مما علل به لم ينتقض الباقي منه بشيء، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل؛ لأن الفرض بالفرض أشبه؛ ووجه القدح بهذا ما تقدم قبله، ومن قدح بالأول قدح بالثاني من باب أولى، والذين قالوا: لا يقدح بالأول للضرورة لذكره، اختلفوا في الثاني، وإلى ذلك أشار بقوله:

(................. ... وفي العفو خلاف قد سطر)

يعني: أنهم اختلفوا هل يعفى عن الوصف غير المؤثر في هذين القسمين، بأن لا يصح الاعتراض، بسبب هاتين الفائدتين، فالزيادة غير قادحة نظرا إلى أن الأصل التعليل بغيرها، أو لا يعفى عنها؛ لأن ذكر ما لا أثر له في التعليل في معرض التعليل غير مقبول؟.

القلب:

(والقلب إثباتُ الذي الحكمَ نَقَضْ بالوصف والقدح به لا يعترض)

يعني: أن من القوادح القلب، ويعترض به على القياس وغيره من

الأدلة، وهو إثبات المعترض نقيض الحكم بعين العلة التي علل بها المستدل.

وهذا التعريف خاص بقلب القياس. وعرفه في جمع الجوامع بمعناه الأعم الشامل للقياس وغيره حيث قال: «وهو دعوى أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح».

والقدح به لا يعترض، لأن المعترض إذا قلب فأثبت بالعلة بعينها نقيض الحكم في عين صورة النزاع بطلت العلة، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

قال الآمدي: القلب ثلاثة أقسام، وذلك لأن المعترض إما أن يتعرض في القلب لتصحيح مذهبه أو لإبطال مذهب المستدل، وإن تعرض لإبطال مذهب المستدل فإما أن يتعرض له صريحا، بأن يجعله حكما للدليل بلا واسطة، أو لا بصريحه بل بطريق الالتزام، بأن يرتب على الدليل حكما يلزم منه إبطال مذهب المستدل اهـ وإلى القسم الأول أشار الناظم بقوله:

(فمنه ما صَحَّح رأيَ المُعترِض   مع أن رأي الخصم فيه منتقض)

يعني: أن القلب قسمان: الأول منهما: أن يصَحّح المُعترِض مذهبه، مع إبطال مذهب المستدل، سواء كان مذهب المستدل مصرحا به في دليله أو لا.

مثال ما كان مصرحا به فيه قول الشافعي في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية عليه من مالكه ولا ولاية شرعية عنه، فلا يصح قياسا على شراء الفضولي، فإنه عقد في حق الغير بلا ولاية، فلا يصح لمن سماه. فيقال من جانب المعترض كالمالكي والحنفي: عقد فيصح كشراء الفضولي؛ فإنه يصح لمن سماه إذا رضي ذلك المسمى له، وإلا لزم الفضولي. فشراء الفضولي صحيح عندهما، ويقع العقد للمشتري، وتلغو تسميته لغيره، وهو أحد وجهين عند الشافعي، بشرط أن لا يشتري بعين

مال من عقد له، ولم يضف العقد إلى ذمته؛ ولم يرجح النووي في الروضة شيئا من الوجهين؛ بل قال: فعلى الجديد قولان: أحدهما يلغو العقد، والثاني يقع للمباشر.

ومثال غير المصرح به فيه: قول المالكي والحنفي المشترطين للصوم في الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة. يعنيان أنه قربة بضميمة الإحرام إليه، والجامع بينهما كون كل منهما لبثا، فكذلك الاعتكاف إنما يكون قربة بضميمة عبادة إليه، وهي الصوم، إذ هو المتنازع فيه؛ فمذهبهما وهو اشتراط الصوم في الاعتكاف غير مصرح به في دليلهما.

فيقال من جانب المعترض كالشافعي: الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كوقوف عرفة؛ أي فكونه لبثا يقتضي نقيض مذهبك. قال الآمدي: فكل واحد منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه، غير أن المستدل أشار بعلته إلى اشتراط الصوم بطريق الالتزام، والمعترض أشار إلى نفي اشتراطه صريحا اهـ.

ثم أشار الناظم للقسم الثاني - وقد جعله الآمدي قسمين - بقوله:

(ومنه ما يُبطلُ بالتزام أو الطباق رأيَ ذي الخصام)

يعني: أن القسم الثاني من القلب هو أن يُبطل المعترض مذهب المستدل من غير تعرض لتصحيح مذهبه؛ وتارة يكون الإبطال غير مصرح به لكونه بدلالة الالتزام، وذلك بأن يرتب على الدليل حكما يلزم منه إبطال مذهب المستدل؛ كقول الحنفي في استدلاله على صحة بيع الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة، أي عدم رؤيتها.

فيقول المعترض كالشافعي: فلا يثبت به خيار الرؤية كالنكاح. فقد أبطل مذهبه بالالتزام؛ لأن ثبوت خيار الرؤية لازم شرعا عنده للصحة، وإذا انتفى اللازم، وهو ثبوت الخيار عند الرؤية، انتفى الملزوم، وهو

صحة بيع الغائب، وليس فيه إثبات لمذهب المعترض.

وتارة يكون الإبطال بدلالة المطابقة، مثاله: أن يقول الحنفي في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما يطلق عليه اسم المسح قياسا على الوجه، فإنه لا يكفي في غسله ذلك؛ فيقال من جانب المعترض كالشافعي: فلا يتقدر بالربع قياسا على الوجه، فإنه لا يتقدر غسله بالربع.

فالشافعي يقول: كونه عضو وضوء يقتضي نقيض مذهبك من جواز الاقتصار في مسح الرأس على الربع، ففيه إبطال مذهب الحنفي القائل بإيجاب الربع؛ وليس في هذا الدليل إثبات مذهبه الذي هو الاكتفاء بأقل ما يمكن من المسح.

قلب المساواة:

(ومنه ما إلى المساواة نُسب ثبوتُ حكمين للاصل ينسلب
حكم عن الفرع بالائتلاف وواحدٌ من ذين ذو اختلاف
فيُلحِق الفرعَ بالأصل فيَرِد كونُ التساوي واجبا من منتقد)

يعني أن من القلب لإبطال مذهب المستدل بالالتزام نوعا منسوبا للمساواة، أي يسمى قلب المساواة، ووجه التسمية ظاهر مما سيأتي وهو أن يثبت للأصل المقيس عليه حكمان، أحدهما منسلب أي منتف عن الفرع المقيس بالاتفاق على ذلك بين المستدل والمعترض؛ والباقي منهما مختلف في ثبوته لذلك الفرع.

فيُلحِق المستدل الفرعَ المقيس بالأصل المقيس عليه في الحكم المختلف في ثبوته للفرع؛ فيَرِد عليه من قبل المعترض لدليله كونُ التساوي بين الحكمين في الفرع واجبا، كاستوائهما في الأصل.

مثاله: قول الحنفي في الوضوء والغسل: طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية، قياسا على غسل النجاسة، لا تجب فيها النية، بخلاف غير المائع كالتيمم تجب فيه النية، لأنه بالجامد.

فيقول المالكي والشافعي معترضين: كل منهما طهارة، فيستوي جامد هذه الطهارة وهو التيمم ومائعها وهو الوضوء والغسل، كإزالة النجاسة فإنها يستوي جامدها ومائعها في الحكم المذكور، وهو عدم وجوب النية، وقد وجبت النية في التيمم فتجب في الوضوء والغسل، فأحد حكمي الأصل عدم وجوب النية في الطهارة في الجامد، وهو منتف عن الفرع اتفاقا، والآخر عدم وجوب النية في الطهارة بالمائع، وهو المختلف فيه، فيثبته المستدل في الفرع، فيقول المعترض: فتجب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت بينهما في الأصل، أي فيلزم من ذلك بطلان إلحاق الوضوء بغسل النجاسة، لعدم استواء الحكمين المذكورين في الفرع الذي هو طهارة الحدث، وهما يجب استواؤهما فيه كالأصل.

وينظر ما قيل في تقرير اعتراض المعترض: «إذ لا فرق بين خبث جامد وبين خبث مائع»، إذ ظاهره أنه جعل الجامد والمائع من الخبث نفسه، وذلك غير مراد له، بل المراد مزيل الخبث منهما، فإنه يكون جامدا كما في الاستنجاء ومائعا كالماء. فاكتفى بظهور المراد.

وأما قول الأصل: كالنجاسة فيستوي جامدها ومائعها في الحكم المذكور، فعلى تقدير مضاف أي إزالة النجاسة. وأصل عبارته للمحلي، وقد علق عليها في الآيات البينات بقوله: لا يخفى أن المراد في الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل، وفي الأصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها إزالة النجاسة بالماء اهـ.

وأعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه بإثبات مذهب المعترض، ثم ما صرح فيه بإبطال مذهب المستدل، وإنما كان دون ما قبله لأنه لا يلزم منه تصحيح مذهبه، ثم الثالث لأن الدلالة فيه التزام.

(قبوله فيه خلافا يحكي بعض شروح الجَمْع لابن السبكي)

يعني: أن قبول قلب المساواة فيه خلاف، حكاه بعضُ شروح جمع الجوامع، فقد قال برده القاضي، وحجته أن وجه استدلال القالب فيه غير

وجه استدلال المستدل؛ وبيانه أن وجه استدلال المستدل فيه هنا كون الجامع الطهارة بالمائع، ووجه استدلال المعترض كونه مطلق الطهارة.

وقال الباجي: لا يصح قلب القلب، لأن القلب نقض للعلة، والنقض لا ينقض؛ وقال بعض المالكية والشافعية: يصح، لأن القلب معارضة في الحكم، والمعارضة تعارض، فيصار إلى الترجيح، فعلى أنه نقض يقدح بمجرده، وهو الذي مشى عليه بقوله: «والقدح به لا يعترض»؛ وعلى أنه معارضة لا يقدح به حتى يعجز المستدل عن الترجيح.

تنبيه: لعل الناظم نسب الخلاف المذكور لبعض شروح الجمع، لأن كلام السبكي في المتن ليس صريحا في ذلك، قال: «ومنه خلافا للقاضي قلب المساواة»، بل ظاهر كلامه أن الخلاف في أصل دخوله في القلب لا في قبوله، وليس كذلك بل حكى شراحه الخلاف في القبول، فقال الزركشي في تشنيف المسامع: يلحق بالقسم الآخر نوع يقال له قلب المساواة، ثم قال: وقد اختلف فيه فذهب الأكثرون إلى قبوله أيضاً، وذهب القاضي أبو بكر وابن السمعاني وطائفة ممن قبل أصل القلب إلى رده.

وقال المحلي: «ومنه» أي القلب فيقبل «خلافا للقاضي» أبي بكر الباقلاني في رده.

قال العطار: قوله: «فيقبل..إلخ» إشارة إلى أن القاضي إنما نفى قبوله لا أصله.

القول بالموجب:

(والقول بالمُوجَب قدحُه جلا | وهو تسليم الدليل مسجلا
من مانع أن الدليل استلزما | لما من الصور فيه اختُصِما)

يعني: أن من القوادح القول بالمُوجَب، وهو تسليم المعترض دليل المستدل أي ما يقتضيه، سواء كان قياسا أو غيره من الأدلة، مع منع

استلزام الدليل لصورة النزاع، أي للصورة التي اختصم فيها المعترض والمستدل. قال السبكي: هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع، بأن يُظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع.

وذلك أن المستدل أراد أن يثبت الشيء المتنازع فيه فإذا هو قد أثبت غيره، بمنزلة الرامي إذا رمى وأخطأ الغرض، فالاستدلال صحيح، وإنما فسد من جهة كونه حاد عن محل النزاع.

والموجب بالفتح اسم مفعول، وهو ما توجبه العلة، أي الحكم الذي أوجبته العلة. ويقع القول بالموجب على أربعة أوجه أشار إليها بقوله:

(يجيء في النفي أو الثبوت و لشمول اللفظ والسكوت
عما من المقدمات قد خلا من شهرة لخوفه أن تحظلا)

يعني أن الوجه الأول: أن يجيء القول بالموجب في النفي، وهو أن يستنتج المستدل من الدليل إبطال أمر يتوهم أنه مبنى مذهب الخصم في صورة النزاع؛ والمعترض يمنع كونه مبنى مذهبه، فلا يلزم منه إبطال مذهبه، فيقول: صدقت في نفيه، لكنه ليس مبنى مذهبي، فلا ينتفي مذهبي بنفيه.

كقول المالكي في وجوب القصاص في القتل بالمثقل: التفاوت في الوسيلة من آلات القتل ككونها بمثقل أو محدد أو غيرهما لا يمنع القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه، وهو أنواع الجراحات القاتلة، ككونه بجز عنق أو قطع عضو آخر؛ وكذلك لا فرق في قطع العضو بين جزه من جهة واحدة أو جهتين أو غير ذلك؛ وكذا لا فرق بين كون المقتول وضيعا أو شريفا، صغيرا أو كبيرا اهـ.

فيقول الحنفي: إنا نقول بموجب دليلك، وهو كون التفاوت المذكور لا يمنع القصاص، لكنه ليس مبنى مذهبي، فكون التفاوت المذكور لا يمنع القصاص لا يلزم منه وجوبه الذي هو محل النزاع؛ إذ لا يلزم من إبطال هذا المانع انتفاء جميع الموانع للقصاص، ووجود جميع الشروط،

ووجود ما يقتضيه؛ والقصاص متوقف على جميع ذلك.

وبيان مستند الحنفي أن القتل بمثقل شبه عمد، لا قتل عمد؛ لأن العمد من أفعال القلوب، فلا يتحقق إلا بآلته المعهودة كالمحدد.

فهذا القول بالموجَب وقع على نفي، لأن المستدل نصب دليله على نفي وإبطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه.

والوجه الثاني: هو أن يرد على ثبوت، قال في الأصل: وهو أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم منه أنه محل النزاع أو ملازمه، ولا يكون كذلك؛ فيقول المعترض: هذا الذي استنتجت ليس محل النزاع ولا ملازمه؛ كقول المالكي أو الشافعي: القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص، فيجب فيه القصاص قياسا على الإحراق بالنار؛ فيقال من جانب المعترض كالحنفي: سلمنا عدم المنافاة بين القتل بمثقل وبين القصاص، ولكن لم قلت: إن القتل بمثقل يستلزم القصاص، وذلك هو محل النزاع؛ ولم يستلزمه دليلك، وهو العلة التي هي قوله: «قتل بما يقتل غالبا لا ينافي القصاص». فقوله: سلمنا إلخ قول بالموجب ورد على ثبوت القصاص اهـ

وظاهر كلامه يقتضي أن قوله: «لا ينافي القصاص» جزء علة، وأن موجب الدليل هو قوله: «فيجب فيه القصاص»، وهو صريح ما في مذكرة الأصول للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى. قال: ولكن لم قلت: إن القتل بالمثقل يستلزم القصاص، وذلك هو محل النزاع، ولم يستلزمه دليلك، وهو العلة التي هي قوله: قتل بما يقتل غالبا لا ينافي القصاص. فقوله: «يجب فيه القصاص» ثبوت، ولأجل ما ورد فيه من الخلل عنده وقع عليه القول بالموجب المذكور اهـ.

ونحوه قوله في نشر الورود: «فهذا القول بالموجب وقع على قول المستدل: «فيجب فيه القصاص»، وهو ثبوت اهـ.

وأصله للبناني في حاشيته على المحلي، ولينظر؛ إذ قوله: «لا ينافي القصاص» هو موجب الدليل الذي يقول به الحنفي، والعلة هي قوله: «قتل

بما يقتل غالبا»، ولا يستقيم أن يكون قوله: «لا ينافي القصاص» جزء علة، ويكون موجب الدليل هو ما رتب عليه بعد هذا، وهو قوله: «فيجب فيه القصاص»؛ لأن هذا لو سلمناه موجبا فالحنفي لا يقول به، فالموجب الذي يقول به الحنفي هو عدم المنافاة بين القتل بمثقل والقصاص، وهو ما أراد المستدل إثباته بدليله ظنا منه أنه محل النزاع بينه وبين خصمه الحنفي؛ فيسلمه له الخصم، لكن يقول: ليس هذا ما خالفتك فيه، فأنا لا أنازع في هذا، وإنما الذي أمنع أنه يوجب القصاص، وهذا ليس هو ما اقتضاه دليلك ولا استلزمه مقتضاه.

وقد تنبه لذلك الشربيني في حواشيه، فقال عند قول البناني: «قوله: فلا ينافي القصاص» أي فيثبت القصاص، وهو الفرع المقيس، لا عدم المنافاة، كما يوهمه ظاهر العبارة، بل ذلك من تتمة الدليل قاله الشهاب اهـ بخ.

قال الشربيني: أنت تعلم أن الفرع القتل بما يقتل غالبا، والأصل القتل بالإحراق، والحكم هو ثبوت القصاص، لكن فرض الكلام أن المستدل استنتج من الدليل ما يتوهم أنه ملزوم للمطالب، فلا يصح أن يقول حينئذٍ: «فيثبت القصاص»، لأنه محل النزاع حقيقة. (وقوله: من تتمة الدليل) إن كان مراده أنه جزء منه فليس كذلك، أو نتيجته فهو المطلوب على رأي المستدل اهـ.

تنبيه: قول الشربيني: (الفرع القتل بما يقتل غالبا) كذا في النسخة التي بين أيدينا، ولعل فيه حذفا، وأصله: الفرع القتل بمثقل، والعلة القتل بما يقتل غالبا. والله أعلم.

وقد رتب شروح جمع الجوامع الدليل على نحو ما ذكرنا، وكذا شروح ابن الحاجب، ففي الغيث الهامع ما نصه: وقد ذكر له المصنف مثالين: أحدهما: أن يقال في القتل بالمثقل: قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالإحراق. فيقول المعترض: أنا أقول بموجبه، وأسلم عدم المنافاة، لكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذي هو محل

النزاع، وكون الشيء لا ينافي الشيء لا يلزم منه أن يقتضيه اهـ

ولعل مراد الناظم ومتبوعه في هذا أن هذا النوع من القول بالموجب وارد على ثبوت، فوقع التوهم أن ذلك يوجب أن يكون مقتضى الدليل أمرا ثبوتيا، وعدم المنافاة الذي هو موجب الدليل أمر عدمي. فالثبوت هنا بمعنى الإثبات.

لكن الذي يظهر أن كونه واردا على ثبوت إنما هو لأجل كون المقصود منه إثبات أمر يتوهم أنه محل النزاع، فالمستدل أثبت بدليله أمرا يتوهم أنه محل النزاع بينه وبين خصمه، والخصم يمنع ذلك. وهذا واضح من كلامهم. ففي الإحكام للآمدي ما نصه: القول بالموجب، وحاصله يرجع إلى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه.

ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لتبين أن ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع، وهو منحصر في قسمين، وذلك لأن المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن إمامه من الحكم، أو على إبطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه اهـ

فتأمل قوله: «إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن إمامه من الحكم». فالدليل هنا نصب لتحقيق مذهب المستدل وإثباته، لا لإبطال مذهب الخصم؛ فلذا كان هذا النوع واردا على إثبات، وكان النوع الآخر واردا على نفي وإبطال. والله أعلم.

ويؤكد هذا ما قاله بعد هذا، ونصه: وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الأول، من جهة أن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام، لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها، بخلاف الأحكام، فإنه قلما يتفق الذهول عنها اهـ فكم من يعرف محل الخلاف ولكن لا يعرف المأخذ.

فالمالكي والشافعي في المثال المتقدم توهما أن الحنفي يقول بمنافاة القتل بالمثقل للقصاص، فرتبا دليلهما على وجه يثبت عدم المنافاة، فسلم

لهما الحنفي ما أثبتا، لكن قال هذا ليس ما أنازعكم فيه. والله تعالى أعلم.

وعبارة البرماوي واضحة في هذا، قال: ورود القول بالموجب في الأدلة على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع، أو ملازمه، مثل: أن يقول في القتل بالمثقل: قتل بما يقتل غالبا، فلا ينافي وجوب القصاص كالإحراق. فيقول المعترض: عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه، وأنا أقول بذلك أيضاً، ولا يكون ذلك دليلا علي في محل النزاع الذي هو وجوب القصاص، وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه اهـ.

ثم قال بعد ذكره لمثالي النفي والإثبات السابقين: وهذان المثالان فيما إذا كان بجانب النفي، ولكن يكون ذلك في إثبات في المسألة الآتية: الخيل حيوان يسابق عليه إلخ اهـ.

وهو يشير إلى الوجه الثالث الذي أورده الناظم بقوله: (ولشمول اللفظ) أي أن يشمل لفظ المستدل صورة من صور الوفاق، فيحمله المعترض على تلك الصورة، ويبقي النزاع فيما عداها.

كقول الحنفي في وجوب زكاة الخيل: حيوان يسابق عليه، فتجب فيه الزكاة قياسا على الإبل؛ فيقول المالكي مثلا: أقول به إذا كانت الخيل للتجارة خاصة. قال الفهري: وهذا أضعف أنواع القول بالموجب؛ لأنه يندفع بأدنى شيء، كما لو قال المستدل: عنيت رقابها، لا من حيث كونها للتجارة. فحاصله مناقشة في اللفظ.

ومن أمثلة هذا القسم قول المستدل: الجاني الملتجئ إلى الحرم وجد فيه سبب جواز استيفاء القصاص فكان استيفاؤه جائزا؛ فيقول الخصم: أقول بموجب هذا الدليل، فإن الاستيفاء عندي جائز بعد الخروج من الحرم؛ والنزاع ليس إلا في الاستيفاء في الحرم، فإني أدعي أن الاستيفاء فيه هتك لحرمته.

والوجه الرابع أشار إليه بقوله: (والسكوت عما من المقدمات قد خلا... إلخ) أي سكوت المستدل عن مقدمة غير مشهورة، قال الفهري:

وضابط الشهرة أن تكون ضرورية أو متفقا عليها بين الخصمين. واحترز بقوله: «خلا من شهرة» عن المشهورة؛ لأن المشهور كالمذكور، والمذكور لا يدخله هنا القول بالموجب.

وعكس بعضهم فقال: يجب القيد بالشهرة؛ لأنها هي التي تسوغ حذف الصغرى، إذ لو كانت غير مشهورة لما جاز حذفها. واختاره العضد.

وإنما سكت عنها مخافة أن يمنعها الخصم؛ فبسبب سكوته عنها يرد القول بالموجب، كقول المالكي في اشتراط النية في الوضوء والغسل: ما هو قربة تشترط فيه النية؛ ويسكت عن المقدمة الصغرى، وهو الوضوء والغسل قربة؛ فيسلم الحنفي دليله، وهو أن ما هو قربة تشترط فيه النية، لكن لا يلزم اشتراطها في الوضوء والغسل؛ لأن المقدمة الواحدة لا تنتج.

وهذا القول بالموجب إنما ورد للسكوت عن الصغرى، فإن الحنفي يمنع كونه قربة؛ لأنه يقول: الوضوء والغسل تنظيف للدخول في القربة.

فإن صرح المستدل بأنها قربة ورد عليه منع ذلك، وخرج عن القول بالموجب، لأنه إنما كان بتقدير السكوت عن الصغرى وقد زال بذكرها؛ وثبت القدح في المناسبة.

قال في مسلم الثبوت: أقول: ههنا نظر، وهو أن القول بالموجب فرع الموجبية، أي كون الدليل موجبا، والكبرى وحدها ليست بدليل، ولا موجب لها حتى يسلم، فلا بد من ضم الصغرى، وحينئذٍ لا يستقيم تسليمها. تدبر اهـ

أي أننا إن لم نعتبر الصغرى فلا دليل، لأن المقدمة الواحدة لا تنتج، وإن اعتبرناها لم يرد القول بالموجب، وإنما الاعتراض بالمنع، لأننا لوسلمنا موجب الدليل لارتفع النزاع.

والتحقيق أن الخلاف في المسألة يجري على قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد، فمن نظر إلى إعطائها حكم مقصدها، وهو الصلاة، جعلها

قربة محضة، وأوجب فيهما النية؛ ومن لم يعطها حكمه لم يوجب فيهما النية.

الفرق:

(والفرق بين الفرع والأصل قدَح ....)

الفرق هو إبداء معنىً مناسبٍ للحكم في إحدى الصورتين مفقود في الأخرى قاله في التنقيح.

قال في الشرح: قولنا: «مناسب» احتراز من غير المناسب، وقد يكون الشيء مناسبا لحكم غير الحكم المتنازع فيه.

مثال غير المناسب: أن نقيس الأرز على البر في حكم الربا، فيقول السائل: الفرق بينهما أن الأرز أشد بياضا أو أيسر تقشيرا من سنبله من البر اهـ

والفرق من القوادح على الصحيح؛ قال في شرح التنقيح: وقَدْحه مبنيٌ على أن الحكم لا يُعلَّل بعلتين، لاحتمال أن يكون الفارق إحداهما، فلا يلزم من عدمه عدم الحكم، لاستقلال الحكم بإحدى العلتين. قال في الشرح: فإن شأن تعليل الحكم بعلتين أن انفراد إحداهما يوجب ثبوت الحكم، وعدم الأخرى لا يضر، كما نقول في تعليل إجبار الأب: إنه معلل بالصِّغَر والبكارة، فإذا انفردت إحدى العلتين، وهي البكارة، ثبت الجبر كالمُعَنَّسة على الخلاف، أو الصغر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة، أو اجتمعتا معا ثبت الجبر كالبِكْر الصغيرة؛ فإذا أورد السائل الفرق بوجود أحد الوصفين في الأصل دون الفرع لم يرد، لأنه علة أخرى في الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع، وقد اجتمعتا معا في الأصل، فترتَّب الحكم، وانفرد المشترك في صورة النزاع، وهو إحدى العلتين، فترتب الحكم عليه، ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم اهـ

وإنما قدح الفرق لأنه يؤثر في جمع المستدل بين الفرع والأصل في العلة الذي هو مقصود المستدل في القياس؛ وقيل: لا يقدح مطلقا؛ لأنه لا يؤثر فيه، وقيل: لا يقدح على القول بأن الفرق راجع إلى المعارضة في الأصل والفرع؛ لأن جمع الأسئلة المختلفة غير مقبول. ثم أشار الناظم إلى بيان حقيقته بقوله:

(.................... إبداء مختص بالاصل قد صلح
(أو مانع في الفرع

يعني: أن الفرق هو إبداء وصف مختص بالأصل غير الوصف الذي أبداه المستدل، وذلك الوصف غير موجود في الفرع، ولا بد أن يكون ذلك الوصف المبدى صالحا للتعليل به، سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل بالطعم فيقيس التفاح على البر، بالقوت والادخار أو بالكيل؛ أو غير مستقل بالتعليل، بأن يجعل جزءا من علة حكم الأصل، كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان من مكافئ بالجارح، وكقول الشافعي: تجب النية في الوضوء كالتيمم بجامع الطهارة من حدث، فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب، أي كونها ترابية لا مطلق الطهارة.

وكأن يقيس حنفي الخارج من غير السبيلين على الخارج منهما في نقض الوضوء بجامع خروج النجاسة فيهما؛ فيقول المعترض: الفرق بينهما أن الخصوصية التي في الأصل، وهي خروج النجاسة من السبيلين، هي العلة، لا مطلق خروجها.

أو بإبداء المعترض خصوصية في الفرع منتفية عن أصل المستدل تُجعَل مانعا من الحكم؛ ووجه المعارضة أن المانع من الشيء في قوة المقتضي لنقيضه، فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته المستدل. كأن يقول الحنفي: يقتل المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان لمعصوم الدم، فيعترض المالكي والشافعي بأن الإسلام في الفرع مانع من القصاص.

وكقياس الهبة على البيع في منع الغرر، فيفرق المالكي بأن البيع عقد معاوضة، والمعاوضة مكايسة يخل بها الغرر، والهبة محض إحسان لا يخل بها الغرر، فإن لم يحصل شيء لم يتضرر الموهوب له؛ فكون الهبة محض إحسان مانع من إلحاقها بالبيع في حكمه. والمانع في الفرع هو ما تقدم من قوله: ومقتضي الضد أو النقيض إلخ..

فالفرق باعتبار القسم الأول أن يدعي المستدل أن الوصف المشترك هو العلة ويدعي المعترض أن العلة وصف آخر، أو ذلك الوصف مع خصوصية لا توجد في الفرع؛ وباعتبار القسم الثاني أن يظهر المعترض مانعا في الفرع لا يوجد في الأصل مقتضيا نقيض الحكم الذي أثبته المستدل.

(......... والجمعَ يرى إلا فلا فرق أناسٌ كُبَرَا

يعني: أن بعض أهل الأصول ذهب إلى أن الفرق هو مجموع الأمرين من إبداء خصوصية في الأصل لا توجد في الفرع، وإبداء مانع في الفرع لا يوجد في الأصل، لأنه أدل على الفرق، فإن وجدت إحدى المعارضتين فقط فليس بفرق قادح.

ومما يجاب به قدح الفرق منع كون المُبدَى علة أو جزءا من العلة، ومنع كونه في الفرع مانعا من الحكم.

(تعدد الأصل لفرع معتمد إذ يوجب القوة تكثير السند ؎

يعني: أن تعدد الأصل لفرع واحد هو المعتمد عليه عند ابن الحاجب، لتصحيحه إياه، لأن كثرة السند أي الدليل توجب قوة الظن؛ وهذا خلاف ما صححه السبكي من منع التعدد، لانتشار البحث في ذلك؛ ورد بأنه قد لا يحصل انتشار.

مثاله: قول الحنفي: بضع المرأة كسلعة من سلعها تبيعها لمن شاءت بجامع أخذ المال عوضا عن الكل؛ مع أنه قاس هذا الفرع بعينه على

أصل آخر بقوله: المالكة أمر نفسها تزوج نفسها دون ولي قياسا على الرجل بجامع أن كلا منهما له حاجة في الفراش والنسل.

والمراد بتعدد الأصول أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه، أعم من أن يقاس على كل منها بانفراده، أو يقاس على مجموعها.

(فالفرق بينه وأصل قد كفى   وقال لا يكفيه بعض العرفا
وقيل إن ألحق بالمجموع   فواحد يكفيه لا الجميع)

يعني: أنه على القول بجواز تعدد الأصل فعلى تقدير وجوده إذا فرق المعترض بينه وبين أصل واحد من تلك الأصول كفى ذلك في القدح فيها كلها، فلا يقاس على واحد منها؛ لأنه يبطل الجمع بين الفرع وبين تلك الأصول في تلك العلة، وذلك الجمع هو قصد المستدل، سواء كان الفرع ملحقا بكل واحد منها أو بمجموعها؛ لأن مستند المستدل تلك الأصول لا بعضها، وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها.

وقال لا يكفيه بعض العرفاء: جمع عريف أي رئيس، والمراد بهم العلماء بل لا بد من الفرق بينه وبين كل أصل من تلك الأصول، لاستقلال كل منها في نفسه، وعليه لو اعترض على الحنفي أحد قياسيه المتقدمين، كما لو قال المعترض: إن في الفرع الذي هو تزويج المرأة نفسها مانعا لم يكن في الأصل، وهو أن عرضها على الرجال كما تعرض السلعة مناف للحياء والصيانة اللذين تقضي بهما المروءة، بخلاف السلعة. فلا يكفي حتى يورد فرقا على الأصل الآخر، كأن يقول: إن المرأة لو تركت ونفسها لزوجت نفسها من غير كفؤ، وتلحق أولياءها المعرة من ذلك، بخلاف الرجل.

وهناك قول ثالث بالتفصيل، وهو أنه إن ألحق الفرع بالمجموع أي مجموع الأصول، مع صلاحية كل واحد منها للإلحاق على حدته، فإنه يكفي إبداء فرق واحد، لصيرورتها بسبب قصد المستدل كالأصل الواحد؛ وأما إن ألحق بالجميع، أي بكل فرد من تلك الأصول فلا يكفي فرق

واحد؛ لأن التمسك ببعضها كاف في إثبات حكمه عند هذا القائل المفصل.

والإلحاق بالمجموع لا يكون من تعدد الأصول عرفا إلا إذا لوحظ الجميع في القياس؛ وإلا لزم تعدد الأصول في كل قياس كان للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها إلا واحد فقط، وهو باطل قطعا اهـ.

(وهل إذا اشتغل بالتبيان يكفي جوابُ واحد قولان)

يعني: أن المستدل إذا تصدى للتبيان أي الجواب عما اعترض عليه المعترض من الفرق فهل يكفيه جوابُ أصل واحد منها، حيث فرعنا على أنه لا بد من فرق المعترض بين الفرع وكل أصل على انفراده، أو لا بد من الجواب عن الجميع؟ في ذلك قولان، قيل: يكفي؛ لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها، وقيل: لا يكفي؛ لأنه التزم الجميع فلزمه الدفع عنه.

فساد الوضع:

(من القوادح فساد الوضع... ....)

يعني: أن من القوادح فساد الوضع، أي الحالة التي وضع عليها الدليل، ولا يختص هو وفساد الاعتبار بالقياس، ولهذا قال:

(................. أن يجي الدليل حائدا عن السنن)

يعني: أن فساد الوضع هو أن لا يكون الدليل ـ قياسا أو غيره ـ على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه، كأن يكون صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه.

(كالأخذ للتوسيع والتسهيل والنفي والإثبات من عديل)

قوله: (من عديل) أي من مقابل الأربعة، أي كالأخذ للتوسيع من

التضييق، وأخذ التسهيل أي التخفيف من التغليظ، وأخذ النفي من الإثبات، وأخذ الإثبات من النفي.

مثال أخذ التوسيع من مقابله قول الحنفية: الزكاة واجبة على وجه الإرفاق لدفع حاجة المسكين فكانت على التراخي كالدية على العاقلة. فالتراخي الموسع ينافي دفع الحاجة المضيق؛ لأن هذا الدليل ـ وهو كونها لدفع حاجة المسكين ـ حائد عن السنن الصالح لترتيب هذا الحكم عليه، وهو كونها على التراخي، بل على سنن صالح لضد ذلك الحكم، وهو كونها على الفور.

والمراد بالرفق الرفق بالمالك؛ ومن فوائد كونها على وجه الإرفاق تجويز إخراجها من غير المال الذي وجبت فيه، وامتناع أخذ الكريمة من غير طيب نفس.

ومثال أخذ التسهيل من التغليظ قول الحنفية: القتل عمدا جناية عظيمة فلا تجب له كفارة كالردة فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بسقوط الكفارة. ومثال أخذ النفي من الإثبات قول الشافعي في معاطاة المحقرات: لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها البيع كغير المحقرات. فالرضا الذي هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾؛ وفي الحديث عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: «**إنما البيع عن تراض**» أخرجه ابن ماجه[1].

ومثال أخذ الإثبات من النفي قول من يرى صحة انعقاد البيع في المحقرات وغيرها بالمعاطاة كالمالكية: بيعٌ لم يوجد فيه مع الرضا صيغة فينعقد. فإن انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد.

(منه اعتبار الوصف بالإجماع والذكر أو حديثه المطاع
في ناقض الحكم بذا القياس ....)

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب التجارات «باب بيع الخيار» (رقم: ٢١٨٥).

يعني: أن من فساد الوضع كون الوصف الجامع ثبت اعتباره بالإجماع أو النص من كتاب أو سنة في نقيض الحكم أو ضده في قياس المستدل أو غيره من الأدلة.

مثال اعتباره بالإجماع في نقيض الحكم الذي أثبته المستدل به في قياسه قول الشافعي في مسح الرأس بالوضوء: مسح فيستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر، حيث يستحب الإيتار فيه إذا حصل الإنقاء بحجرين مثلا. فيقال: المسح على الخف لا يستحب تكراره إجماعا فيما قيل، بل يكره. فيبين المعترض أن جعلَ المسحَ جامعا فاسد الوضع، إذ ثبت اعتباره إجماعا في نفي الاستحباب، وهو نقيض الاستحباب، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان؛ وإلا لم يكن مؤثرا في أحدهما، لأن ثبوت كل واحد منهما يستلزم انتفاء الآخر.

ومثال الجامع ذي النص قول الحنفية: الهر سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب. فيقال: السبعية اعتبرها الشارع في حديث رواه أحمد علة للطهارة حيث دُعي إلى دار فيها كلب فامتنع، وإلى أخرى فيها سنّور فأجاب، فسئل عن ذلك، فقال: «**السنور سبع**»[1]. وقال بعضهم: يحتمل أن امتناعه لأجل كون الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب، قال في الأصل: وهو الأظهر، لكن المثال لا يعترض، لأنه مما يكفيه الاحتمال.

(.................. جوابه بصحة الأساس)

يعني: أن جواب فساد الوضع بأقسامه الخمسة يكون ببيان صحة الدليل، بكونه صالحا لترتيب الحكم عليه، كأن يكون له جهتان، ينظر المستدل فيه من إحداهما، والمعترض من الأخرى، كما في مسألة الزكاة، فإن المستدل نظر إلى الرفق بالمالك المناسب للتراخي، والمعترض نظر إلى دفع حاجة المسكين المناسب للفورية، ولذلك يجري قولان في كل ما تجاذبه أصلان.

(١) الحديث أخرجه أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (رقم: ٨٣٤٢).

ويجاب عن عدم وجوب الكفارة في قتل العمد بأنه غلظ فيه بالقصاص، وهو أغلظ من الكفارة فلا يغلظ فيه بالكفارة.

وعن المعاطاة في المثال الأول بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا؛ وفي المثال الثاني بأن الانعقاد فيها مرتب على الرضا، لا على عدم الصيغة.

ويقرر كون الجامع معتبرا في ذلك الحكم، ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع، كما في مسح الخف، فإن تكراره يفسده كغسله.

قال العطار ناقلا عن سم: قال شيخنا العلامة كشيخنا الشهاب[1]: فيندفع فساد الوضع، لكنه يلزم النقض، وقد تقدم أنه قادح ولو لمانع اهـ.

وأقول: قد تقدم أيضاً من جملة الأقوال أنه قادح إلا إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط؛ فالجواب بما ذكر مبنيٌّ على هذا القول اهـ كلام سم.

فساد الاعتبار:

(والخلف للنص وإجماع دعا   فساد الاعتبار كلّ من وعى)

يعني: أن من القوادح فساد الاعتبار، وهو أن يخالف القياس نصا من كتاب أو سنة أو إجماعا، لأنهما يقدمان عليه.

قال في تشنيف المسامع: ومن مخالفته للسنة قول الحنفي: لا يصح السلم في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلط؛ فيقال: هذا فاسد الاعتبار، لمخالفته ما روي عن النبي ﷺ أنه رخص في السلم[2]؛ فإنه شامل للحيوان وغيره اهـ.

قلت: قد يقال: هذا من باب التخصيص بالقياس. ثم بعد كتبي هذا

---

(١) يعني شهاب الدين عميرة محشي شرح المحلي، وقد تقدمت ترجمته.

(٢) تقدم.

وقفت على قول العضد في عده وجوه الجواب عن اعتراض فساد الاعتبار: سادسها أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص، لأنه أخص من النص، فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس اهـ.

وكأن يقال من جهة المخالف: لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات. فيعترض المالكي بأنه مخالف لحديث مسلم أنه ﷺ استسلف بكرا ورد رباعيا، وقال: «**إن خيار الناس أحسنهم قضاء**»[1].

ومما خالف فيه القياس النص أيضاً قول اللخمي من شيوخ مذهبنا بوجوب صوم يوم الشك قياسا على قول من قال بوجوب الإمساك على من شك في الفجر؛ فهو مخالف لما ثبت في الصحيح من النهي عن صوم يوم الشك[2].

قال في البحر المحيط: وإنما ينقدح جعله اعتراضا إذا قلنا بتقديم خبر الواحد على القياس، وهو الصحيح، وعن طائفة من الحنفية والمالكية تقديم القياس، وعن القاضي وقوف الاستدلال بكل واحد منهما اهـ.

ومما خالف فيه القياس الإجماع قول الحنفي: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته لحرمة نظره إليها كالأجنبية. فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل علي فاطمة ﵄. فإن هذا الإجماع ينفي حرمة النظر إليها، وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع.

وجواز النظر إليها هو مذهب الشافعي، ومذهبنا استحباب ستر ما بين السرة والركبة.

قال البرماوي: وإنما سمي هذا النوع بذلك؛ لأن اعتبار القياس مع

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة «باب جواز اقتراض الحيوان واستحباب توفيته خيرا مما عليه» (رقم: ٤١٠٨).

(٢) فقد أخرج البخاري في كتاب الصوم صدر «باب قول النبي ﷺ: «**إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا**»: أن عمارا ﵁ قال: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ».

النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ، فإنه أخر الاجتهاد عن النص اهـ.

(وذاك من هذا أخص مطلقا وكونه ذا الوجه مما ينتقى)

يعني: أن ذاك أي فساد الوضع أخص من هذا أي فساد الاعتبار، وفساد الاعتبار أعم مطلقا، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وهذا قول الآمدي وظاهر السبكي، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، وليس كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع؛ لأن الدليل قد يكون صحيحَ الوضعِ، وإن كان فاسدَ الاعتبار بالنظر إلى أمر خارج، وهو النص المخالفَ له.

قوله: (وكونه ذا الوجه إلخ) يعني أن كون العموم بينهما من وجه أي بينهما العموم والخصوص من وجه مما اختير عند الناظم تبعا لزكريا الأنصاري وشهاب الدين عميرة، لأنهما يجتمعان فيما إذا كان الدليل على غير الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه كتلقي الشيء من نقيضه أو ضده، مع أنه خالف نصًّا أو إجماعا؛ وينفرد فساد الوضع فيما إذا كان الدليل على غير الهيئة الصالحة، مع أنه لم يخالف نصًّا ولا إجماعا؛ وينفرد فساد الاعتبار فيما إذا كان الدليل على الهيئة الصالحة، لكنه خالف نصًّا أو إجماعا.

(وجمعه بالمنع لا يضير كان له التقديم والتأخير)

يعني: أن للمعترض بفساد الاعتبار أن يجمعه مع المنع لمقدمة أو أكثر من الدليل، سواء قدم فساد الاعتبار أو أخره، كأن يقول المالكي مثلا: قولك إن المقومات لا تنضبط ممنوع؛ بل هي تنضبط بالأوصاف الكاشفة المستوعبة لما تختلف فيه الأغراض، مع أن الذي قلت مخالف لما ثبت من صحيح مسلم.

ففساد الاعتبار إبطال للدليل بالنقل، ومنع مقدمة من الدليل إبطال له بالعقل. ولا يقال لا فائدة لمنع مقدمات الدليل بعد إفساد الدليل جملة؛

لأنا نقول: فائدته تأكيد إفساده بالدليل الأضعف بعد الأقوى؛ لأن القوي إذا انضم إليه الضعيف ازداد قوة؛ لكن ينبغي تقديم الاعتراض بالمنع، لما فيه من الترقي من الأدنى إلى الأعلى، وهو من محسنات الكلام، للفائدة في ذكر الأقوى بعد الأضعف؛ لأن الأضعف قد يكون غير كاف أو غير تام الكفاية، فهو أكثر فائدة.

وجواب المستدل للمعترض بفساد الاعتبار يكون بالطعن في سند النص المخالف لدليله، بإرسال، أو انقطاع، أو وقف؛ وفي سند الإجماع الأحادي بتضعيف سند ناقليه؛ ويكون بمعارضة النص بنص آخر مماثل له في القوة أو أقوى منه أو غير ذلك، ويكون بمنع الظهور له في مقصد المعترض أو تأويله.

ومثال التأويل: قول الشافعي في حل ذبيحة المسلم المتروكة التسمية عمدا: ذبح صدر من أهله أي كونه مسلما، في محله أي فيما جاز أكل لحمه من الأنعام وغيرها، فيحلها كالناسي.

فيعترض المالكي والحنفي بأن هذا قياس فاسد الاعتبار، لمعارضة النص في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾؛ فيقول الشافعي: هذا مؤول بذبح الوثني، فإن عدم ذكر الله غالب عليه، لقوله ﷺ: «**المؤمن يذبح على اسم الله، سمى أو لم يسم**»[1].

قال في التقرير والتحبير: ويتمشى له في الجملة إذا أثبت هذا، وقد ورد معناه، ففي مراسيل أبي داود عن الصلت[2] ـ وهو تابعي صغير ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر،**

---

(١) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: قال المصنف إنه صح، قلت: لا يعرف بهذا اللفظ فضلا عن صحته. انظر المغني عن حمل الأسفار (ص: ٥٦٥) ط: دار ابن حزم.

(٢) قال ابن حجر: هو سدوسي مولاهم تابعي، روى عن النبي ﷺ في الذبيحة، وعنه ثور بن يزيد الرحبي، وذكره ابن حبان في الثقات. قال: لكنه ذكره في أتباع التابعين، وقال ابن حزم: مجهول. تهذيب التهذيب (٤/٤٣٧).

إنه إذا ذكر لم يذكر إلا اسم الله»[١]، ورجاله ثقات، فلا يضر حينئذٍ قول السبكي: ولا يعرف له إسناد اهـ.

منع وجود علة الأصل في الفرع:

(من القوادح كما في النقل   منع وجود علة للأصل)

يعني: أن من المنقول عن أهل الفن القدح بمنع وجود علة الأصل المقيس عليه في الفرع، كأن يقال في شهود الزور إذا قتل معصوم بشهادتهم: تسببوا في القتل، فيجب القصاص قياسا على المُكرِه غيرّه على القتل. فيقول المعترض: العلة في الأصل الإكراه، وفي الفرع الشهادة، فلا يتحقق التساوي بينهما لعدم الجامع بينهما، وإن اشتركا في الإفضاء إلى المقصود.

وجوابه أن الجامع بين الوصفين القدر المشترك الذي هو التسبب في القتل في المثال المذكور، وهو منضبط عرفا، فيصلح مظنة يناط بها الحكم؛ وبأن إفضاءهما إلى المقصود سواء.

قال في مفتاح الوصول: مثاله احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا على أن الترتيب واجب في الوضوء بقولهم: عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها واجبا قياسا على الصلاة؛ فتقول الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا: لا نسلم وجود الوصف الذي هو الحدث في الأصل الذي هو الصلاة، لأن الحدث عندنا لا يبطل الصلاة، وإنما يبطل الطهارة، وببطلان الطهارة تبطل الصلاة اهـ.

منع علية الوصف:

(ومنع عليةِ ما يُعلَّل   به وقدحه هو المعول)

---

(١) الحديث في كتاب المراسيل لأبي داود صاحب السنن (ط: مؤسسة الرسالة) في كتاب الأضاحي «باب ما جاء في الضحايا والذبائح» (رقم: ٣٧٨).

منع مرفوع لعطفه على منع في البيت قبله. يعني أن من القوادح على الأصح منع المعترض كون الوصف الذي علل به المستدل علة، ويسمى بالمطالبة بتصحيح العلة، قال ابن الحاجب: وهو من أعظم الأسئلة المتوجهة على القياس.

ووجه الاعتراض به خوف تمسك المستدل بما شاء من الأوصاف الطردية إذا أمن منعَه.

مثاله: قول الحنفي: علة الربا في الطعام الكيل؛ فيقول المالكي: لا نسلم كونها الكيل لوجود الربا فيما لا يكال كالحفنة. وهو مركب الأصل المتقدم.

قال في مفتاح الوصول: مثاله احتجاج الحنفية على أن المعتقة تحت الحر لها الخيار بأنها كالمعتقة تحت العبد المجمع على أن لها الخيار، بجامع ملك نفسها في الموضعين. فيقول أصحابنا: لا نسلم أن ملكها نفسها بالعتق هو العلة في خيارها؛ وإنما العلة في ذلك هو عدم المكافأة من العبد للحرة في كثير من الأحكام.

والجواب عند الحنفية النص، وهو قوله ﷺ: «**ملكت نفسك فاختاري**»[١].

ويجاب هذا الاعتراض بإثبات كون الوصف علة بطريق من الطرق الدالة عليها؛ وهي التي تقدم ذكرها في باب مسالك العلة.

التقسيم:

(ويقدح التقسيم أن يحتملا ... لفظ لأمرين ولكن حظلا
وجودُ علة بأمرٍ واحد ... وليس عند بَعضهم بالوارد)

---

(١) الحديث ذكره ابن عبد البر في التمهيد في فقه الحديث الثالث من أحاديث ربيعة بن أبي عبد الرحمن (٥٧/٣).

يعني: أن من القوادح القادح المسمى بالتقسيم؛ وهو من قوادح العلة، لأن المعترض قسم أولا مدلول اللفظ إلى قسمين أو أكثر، ثم منع أحد القسمين أو الأقسام، فالمنع إنما يتوجه بعد التقسيم، وحاصل التقسيم أن يحتمل لفظ وارد في الدليل معنيين فأكثر، بحيث يكون مترددا بين تلك المعاني أو المعنيين على السواء، لكن المعترض يمنع وجودَ علة الحكم في واحد من المعنيين أو المعاني التي يحتملها اللفظ، إما مع سكوته عن الآخر، لأنه لا يضره؛ وإما مع تسليمه.

فلو ظهر اللفظ في أحدهما وجب حمله عليه، ولا يلتفت إلى غيره من المحتملات؛ لأن الاحتمال المرجوح ملغى.

مثاله: ما لو قيل: الطهارة قربة فتجب فيها النية؛ فيقول المعترض: لفظ الطهارة يحتمل النظافة والأفعال المخصوصة التي هي الوضوء الشرعي، والنظافة ليست قربة، فانتفت العلة التي هي الكون قربة عن أحد المحتملين في الطهارة، وهو النظافة. ومن أمثلته: ما لو استُدل على ثبوت الملك للمشتري في زمان الخيار بوجود سببه الذي هو البيع الصادر من أهله في محله؛ فيقول المعترض: السبب المذكور يحتمل أمرين:

أحدهما: مطلق البيع، ولو بخيار.

والثاني: البيع الذي لا شرط فيه.

والأول منهما تنتفي عنه سببية الملك التي هي علته، والثاني مسلم، لكنه مفقود في محل النزاع، ضرورة أنه مشروط بالخيار.

وكما لو قيل في الحاضر الصحيح الفاقد للماء: وجد فيه سبب التيمم، وهو تعذر الماء فيجب التيمم. فيقول المعترض: تعذر الماء محتمل لأمور، منها السفر أو المرض، ومنها مطلق تعذره، والعلة التي أباحت التيمم مفقودة في مطلق التعذر، والثاني لا يجديك نفعا. قاله في الأصل.

قوله: (وليس عند بعضهم بالوارد) أي ليس بمقبول؛ والمختار عند السبكي قبوله، لكن بعد أن يكون المعترض قد بين الأمرين اللذين تردد

اللفظ بينهما أو الأمور، ولا يكلف بيان تساوي المحامل.

حجة القائل بقبوله عدم تمام الدليل معه، لاحتماله لأمرين أحدهما ممنوع، وبإبطاله يتعين الباقي، وربما لا يمكن المستدل إتمام الدليل معه، لعدم صلاحيته للعلة. وحجة الآخر أن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطالا له، إذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده.

(جوابه بالوضع في المراد أو الظهور فيه باستشهاد)

يعني: أنه على قبول التقسيم يجب على المستدل أن يجيب ببيان أن اللفظ الوارد في الدليل موضوع في المعنى المراد وحده دون الثاني وضعا شرعيا أو عرفيا أو لغويا؛ أو أنه ظاهر فيه، مع استشهاده أي استدلاله على وضعه له أو ظهوره فيه بناء على قبول التقسيم.

أي فظهر من هذا أن الاستواء المشترط في هذا القادح الاستواء في نفس الأمر أو بحسب الظاهر أو عند المعترض، فلا ينافي الاستواء بيان الظهور؛ والظهور يكون بالقرينة وبغيرها كالشهرة، كالمشترك إذا اشتهر في بعض معانيه؛ ويستدل على الظهور أيضاً بكون الإجمال خلاف الأصل.

لكن في هذا إشكال، وهو أن هذا الجواب لا يغني المستدل في المثال الثاني والثالث في كلام الأصل، لأنه إذا أثبت ظهور لفظه في أحد الاحتمالين لا يخرجه ذلك من ضيق الاعتراض، لأنه إن كان ظاهرا في الممنوع، فقد اعترف بالانقطاع، وإن كان ظاهرا في الآخر فهو ما زال مطالبا ببيان وجه انبناء غرضه غليه. ومقتضى كون ما ذكر يصلح جوابا سلامة دليله بمجرد بيانه. والذي يظهر أن هذا إنما يتم جوابا لو كان وجه الاعتراض في التقسيم هو ما اشتمل عليه لفظ المستدل من الإجمال المانع من التسليم أو الاعتراض؛ فيكون الجواب نافيا لذلك، لظهور لفظه في أحد المحتملات، ولا مانع أن يكون هو المسلم، كما في المثال الأول.

وسبب الإشكال أنه قد وقع خلط بين تفسيرين للتقسيم متغايرين في جهة القدح، فكان تصوير التقسيم جاريا على أحد التفسيرين، وجاء المثال

على التفسير الآخر. والأصل تابع في ذلك للزركشي ومتابعيه.

الأول: تفسير السبكي في الجمع، وإياه تبع الناظم؛ وحاصله أن يحتمل لفظ وارد في الدليل معنيين فأكثر، بحيث يكون مترددا بين تلك المعاني أو المعنيين على السواء، والمعترض يمنع وجودَ علة الحكم في واحد من المعنيين أو المعاني التي يحتملها اللفظ، إما مع سكوته عن الآخر، لأنه لا يضره؛ وإما مع تسليمه.

وقد صرح شارحه المحلي بأن الممنوع ليس هو المراد عند المتكلم.

قال السبكي: (ومنها) أي من القوادح (التقسيم، وهو كون اللفظ) المورد في الدليل (مترددا بين أمرين) مثلا على السواء (أحدهما ممنوع) بخلاف الآخر المراد اهـ منه ممزوجا بشرح المحلي.

قال شيخ الإسلام: التقسيم راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ، مثاله أن يقول في مثال الاستفسار للإجمال فيما مر: الوضوء النظافة أو الأفعال المخصوصة الأول ممنوع أنه قربة اهـ من حاشية العطار.

الثاني: تعريف الآمدي، وإياه تبع ابن الحاجب، قال: الاعتراض الخامس التقسيم، وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه اهـ.

وهو يفيد أن الممنوع هو المراد، وقد أوضح ذلك بمثاله، قال: وذلك كما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار: وجد سبب ثبوت الملك للمشتري، فوجب أن يثبت. وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل في المحل، فقال المعترض: السبب هو مطلق بيع أو البيع المطلق أي الذي لا شرط فيه، الأول ممنوع، والثاني مسلم، ولكن لم قلت بوجوده؟

وقد تبعه الزركشي ومتابعوه، فقد صرحوا بأن المراد هو الممنوع لا

المسلم، ومثلوه بمثال الآمدي، ففي حاشية العطار عن شيخ الإسلام ما نصه: قال جماعة: مثاله في التردد بين أمرين أن يستدل على ثبوت الملك للمشتري في زمن خيار الشرط بوجود سببه، وهو البيع الصادر من أهله في محله، فيقول المعترض: السبب مطلق البيع أو البيع الذي لا شرط فيه، والأول ممنوع، والثاني مسلم، لكنه مفقود في محل النزاع، لأنه ليس بيعا بلا شرط، بل بشرط الخيار. ومثاله في أكثر من أمرين لو قيل في المرأة المكلفة: عاقلة فيصح منها النكاح كالرجل، فيقول المعترض: العاقلة إما بمعنى أن لها تجربة، أو لها حسن رأي وتدبيرا، أو لها عقلا غريزيا، والأولان ممنوعان، والثالث مسلم، ولا يكفي، لأن الصغيرة لها عقل غريزي، ولا يصح منها النكاح اهـ

ثم قال العطار ناقلا عن شيخ الإسلام معترضا التمثيل بهذا لتفسير السبكي: وتمثيلهم بذلك إنما يناسب جعلهم الممنوع في كلام المصنف هو المراد، وسيأتي رده اهـ

ثم أشار بعد هذا إلى ما ذكرنا من قبل في تقرير الإشكال من أن هذا التفسير لا يلائمه ما ذكره السبكي من الجواب بعد بقوله: (وجوابه أن اللفظ موضوع ولو عرفا أو ظاهر ولو بقرينة في المراد). قال: وفي وصف الشارح الآخر أي المسلم بالمراد إشارة إلى رد قول الزركشي ومن تبعه أن المراد هو الممنوع لا المسلم، لأن جواب المصنف إنما يفيد غرض المستدل على قوله، لا على قولهم، لبناء قولهم على أن العلة عند المستدل ما منع. والجواب لا يفيدها، وإنما يفيدها الجواب بإثباتها بمسلك من مسالك العلة اهـ

وقد تنبه لتغاير التعريفين الشربيني في حواشيه، قال: والحق أن التقسيم هو ما بينه المصنف والشارح، وهو منع غير مراد المستدل والسكوت عن مراده مع عدم معرفة المعترض مراده، فمنعه لاحتمال أن يكون المراد هو الممنوع، فبناء على هذا الاحتمال لا يتم الدليل، وإنما خالف المصنف ابن الحاجب في أن التقسيم منع لأحد المحتملين وتسليم

الآخر لكنه لا يفيد، كما إذا قيل في الحاضر الفاقد للماء: وجد سبب جواز التيمم، وهو تعذر الماء، فيجوز التيمم كالمسافر والمريض. فيقول المعترض: ما المراد بتعذر الماء؟ تعذر الماء مطلقا، أو تعذره في السفر أو المرض، الأول ممنوع، فلا نسلم أن مطلق التعذر يبيح التيمم، والثاني مسلم، ولا ينتج المقصود. لأن هذا راجع إما إلى منع العلة في الأصل بناء على الاحتمال الأول، أو منع وجودها في الفرع على الاحتمال الثاني، فليس سؤالا مستقلا، ولقد قال المصنف في شرح المختصر حين عدد الاعتراضات: وأما التركيب فليس سؤالا برأسه، فإنه إما مركب الأصل، وذلك راجع إلى منع حكم الأصل أو منع العلية، أو مركب الوصف، وهو راجع إلى منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع. كيف ولو كان كذلك لما صح لبعضهم أن يقول: إن هذا السؤال يستغنى عنه بالاستفسار، وقد نقل ذلك المصنف في شرح المختصر فتدبر اهـ.

وقد بين الرهوني في تحفة المسؤول وجه الاستغناء عنه بالاستفسار بقوله: واعلم بأن هذا السؤال لا يرد بعد سؤال الاستفسار، لأن المستدل إن دفع سؤال الاستفسار بحيث لا يبقى الإجمال فالتقسيم لا يرد؛ وإن أجاب عنه بتعيين ما قصده فبعد التعيين لا حاجة إلى التقسيم اهـ.

وهو يدفع قول الشربيني: لو كان كذلك لما صح لبعضهم أن يقول: إن هذا السؤال يستغنى عنه بالاستفسار. ووجه الدفع أن حاصله على هذا التفسير أنه منع بعد تقسيم كما صرح به ابن الحاجب، وبعد الاستفسار لم يبق وجه للتقسيم. فتدبر.

والحاصل أن جهة الاعتراض في التفسيرين مختلفة، أما على ما فسره به السبكي وأوضحه المحلي فهو اعتراض على الدليل من جهة اشتماله على لفظ مجمل يمنع من فهم المراد، فلا يتم الدليل. ولهذا لم يناف أن يكون الممنوع غير المراد؛ ولذا علل المحلي قبوله بعدم تمام الدليل معه، قال: وقيل: لا يرد، لأنه لم يعترض المراد.

ويرشد إلى هذا أن اعتراض التقسيم معدود كالاستفسار من

الاعتراضات الراجعة للمناقشات اللفظية كما صرح به الفهري في شرح المعالم. قال: ولا ينبغي أن يكون سؤال الاستفسار ولا سؤال التقسيم من الاعتراضات الفقهية، وإن عدها قوم منها، فإن مثارها من تردد اللفظ بين جهات اهـ

والجواب على هذا بنفي الإجمال عنه، وذلك ببيان وضعه في المراد أو ظهوره فيه إلخ.

وأما على تفسير الآمدي ومن تبعه فالتقسيم إنما هو طريق للمنع، ولذا قالوا: هو في الواقع منع، لكنه بعد تقسيم.

وجوابه على هذا إنما يكون بصحة ما منع، أو ببيان وجه بناء الغرض على الآخر. والله تعالى أعلم.

(وللمعارضة والمنع معا أو الأخير الاعتراضُ رجعا

المعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم دليله. والمراد بالمنع منع مقدمة من الدليل؛ يعني أن الاعتراض بسائر القوادح إنما يرجع إلى أحد الأمرين، ولو بنوع تأويل؛ لأن غرض المستدل إثبات دعواه بدليله، وإنما يتم بصحة مقدماته ليصلح للشهادة، وبسلامته من المعارض لتنفذ شهادته. وغرض المعترض هدم ذلك، وإنما يحصل بالقدح في صحة الدليل بمنع مقدمة منه، أو معارضته بما يقاومه، وهذا رأي ابن الحاجب كأكثر الجدليين، وهم أصحاب علم الجدل.

والجدل هو تعارض يجري بين متنازعين لتحقيق حق أو إبطال باطل، أو لتغليب ظن قاله الغزالي.

وعند السبكي أن الاعتراضات كلها راجعة إلى المنع.

فمثال المنع قول المالكي مثلا للحنفي أو الحنبلي: كون الكيل علة الربا ممنوع. ومثال المعارضة قول المستدل: يجوز نكاح المحرم لما ثبت في الصحيحين من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو

محرم[1]؛ فيقول المعترض: هو معارض بما ثبت عن ميمونة وأبي رافع من أنه تزوجها وهو حلال[2]؛ وميمونة صاحبة القصة، وأبو رافع هو السفير بينهما.

ومقدم الاعتراضات الاستفسار عن معنى اللفظ حيث تكون فيه غرابة أو إجمال؛ وللاعتراضات ترتيب مختلف فيه، ينظر في الأصل وغيره من المطولات.

والواو في قوله: «وللمعارضة والمنع» بمعنى أو، وهي مانعة خلو، تجوز الجمع، فصور الاعتراض إذا ثلاث: المنع فقط، والمعارضة فقط، وهما معا.

قال ابن عاشور في حاشيته: القوادح تورد في المناظرات فتسمى قوادح، وقد يوردها المجتهد في خاصة نفسه لاختبار استنباطه، فتسمى دليلا على عدم العلية. وكلها راجعة للمنع، لأنه الأعم، فمنها ما يقف عنده كالقلب، ومنها ما يرجع إلى المعارضة؛ ثم إن القوادح قد يقصد منها إبطال دعوى علية وصف، أو يقصد منها إبطال صحة القياس، مثل إبداء الفارق.

(والاعتراض يلحق الدليلا دون الحكاية فلا سبيلا)

يعني: أن الاعتراض من منع أو معارضة إنما يلحق الدليل الذي أقامه المستدل، أو اختاره بعد تمامه، أو قبله، بأن ادعى حكما ولم يستدل عليه؛ ومنعه حينئذٍ طلب الدليل عليه. أما الحاكي للأقوال فلا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد «باب تزويج المحرم»، ومسلم في كتاب النكاح «باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته» (رقم: ٣٤٥٢).

(٢) حديث ميمونة أخرجه مسلم في كتاب النكاح «باب تحريم نكاح المحرم» (رقم: ٣٤٥٣) وكذا أبو داود في كتاب المناسك «باب المحرم يتزوج» (رقم: ١٨٤٣)، وحديث أبي رافع أخرجه الترمذي في أبواب الحج «باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم» (رقم: ٨٤١).

تعترض عليه حتى يختار قولا ويستدل عليه، أو يلتزم صحة الدليل الذي نقله؛ لأن الناقل من حيث هو ناقل غير ملتزم صحة ما نقل.

اللهم إلا إذا كان الاعتراض على الحكاية من حيث إنها مكذوبة على من حكيت عنه، فيلحقها الاعتراض حينئذ. وكذا لا يسمع منع المدلول بلا إقامة دليل على ما يناقضه.

فائدة: الفرق بين المعارضة والاعتراض أن المعارضة كدليل مستقل، فلا يتقدر بدليل المستدل، والاعتراض منع فتمتنع الزيادة عليه؛ لئلا يكون كذبا على المستدل حيث يقوله ما لم يقل.

(والشأن لا يعترض المثال إذ قد كفى الفرض والاحتمال)

يعني: أن الشأن عند أهل الأصول عدم اعتراض المثال، إذ قد كفى فيه مجرد الفرض على تقدير صحته، لأنه لإيضاح القاعدة، بخلاف الشاهد، فيعترض إذا لم يكن صحيحا؛ لأنه لتصحيح القاعدة.

نعم تكثر الاعتراضات على الأمثلة لشحذ ذهن الطالب والمبالغة في تصحيح التصور إذا كان في المسألة خفاء، ففساد مثالها ربما أفضى بالناظر إلى الغلط.

فإن قيل: كون الشأن عدم اعتراض الأمثلة يشكل بكثرة اعتراض الشراح والمحشين على أمثلة المصنفين بعدم مطابقتها للقاعدة.

فالجواب أنه لا تعارض، وبيان ذلك أن الفائدة من قواعد أصول الفقه معرفة أحكام الوقائع الجزئية، وذلك يتوقف على مقدمتين: كبراهما هي القاعدة الأصولية، والصغرى هي النصوص الشرعية الثابتة، ولا يثبت الحكم التفصيلي دون مقدمتيه. وهذه الصغرى هي الأمثلة عند الأصوليين. فالمثال عند الأصوليين هو أبدا عبارة عن الصغرى في الدليل التفصيلي، وشرط صلاحيته لانبناء الفقه عليه أمران: ثبوته الشرعي، وصدق موضوع الكبرى عليه.

وأما الأصوليون فالشرط عندهم سلامته من الوجه الثاني دون الأول.

فإن مثلوا بما فيه إخلال بالوجه الثاني اعترض، ولا يعترض إذا كان الإخلال من الوجه الأول؛ إذ ليس من غرضهم إثبات الأحكام التفصيلية. فاعتراضات الشراح والمحشين على الأمثلة إنما هي من الوجه الثاني، وهو عدم المطابقة، وأما قولهم: والشأن لا يعترض المثال إلخ فإنما ذلك حيث وقع الإخلال بالوجه الأول.

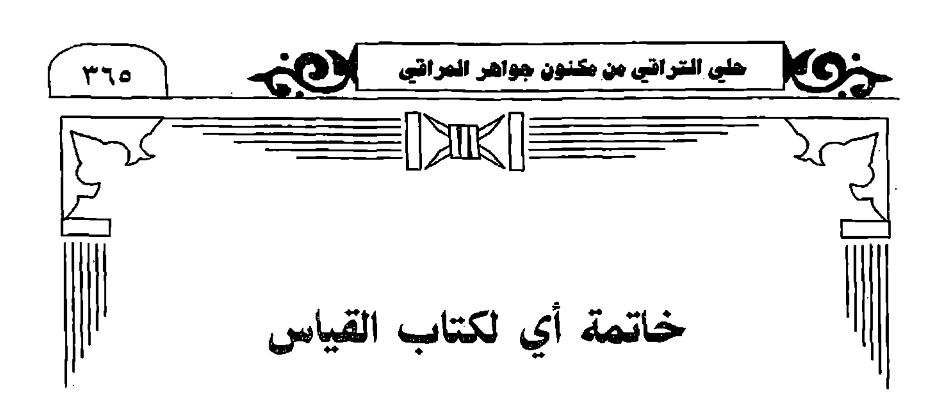
وبيان ذلك بالمثال ما ذكره ابن الحاجب في مختصره للتخصيص بمفهوم المخالفة. قال: كأن يقال: «في الأنعام زكاة»، ثم يقال: «**في الغنم السائمة زكاة**»، فيدل بالمفهوم على أنه ليس في المعلوفة زكاة، فيخصص الأول بالسائمة، وتخرج منه المعلوفة. ثم قالوا: وهذا مثال فرضي.

فهذا المثال معترض فقها لعدم ثبوت صغراه بهذا اللفظ شرعا، والفقيه غرضه إثبات حكم شرعي في واقعة معينة، فلا بد من ثبوت مقدمتيه ثبوتا شرعيا.

وأما الأصولي فقصده إيراد مثال تنطبق عليه قاعدته، لأنه لتوضيحها، وهذا المثال صحيح من هذه الجهة، إذ قاعدته منطبقة عليه؛ فلا اعتراض عليه عند الأصوليين.

وهذا هو معنى: «والشأن لا يعترض المثال» يعني إن انطبق عليه موضوع القاعدة، إذ قد كفى فرض ثبوته الشرعي، وإن لم يكن ثابتا شرعا بالفعل.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



خاتمة أي لكتاب القياس

(وهو مفروض إذا لم يكن للحكم من نص عليه ينبني)

يعني: أن القياس فرض كفاية عند تعدد المجتهدين، وفرض عين عند الاتحاد؛ لأن الله تعالى أمر به في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾؛ لأن فيه معنى اعتبار النظير بنظيره، والأمر للوجوب؛ وبحثوا في الاستدلال عليه بالآية، وقالوا: إن الاعتبار الاتعاظ؛ وجزم بذلك الظاهرية، ورد بأن الاتعاظ بما وقع لبني النضير يدل على النهي عن مثل فعلهم، حذرا من عقوبتهم؛ وذلك إلحاق النظير بنظيره بجامع، وهو القياس بعينه، والأمر للوجوب ما لم يصرف عنه صارف.

ثم محل كونه فرضا إذا احتيج إليه، بأن لم يوجد دليل غيره في واقعة، وأراد المجتهد أو من قلده العملَ، وطلب البيانَ؛ وأما لو أراد الإعراض عن العمل بالنازلة حيث جاز له فلا يجب، فضلا أن يتعين؛ ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغي أن لا يجب على الفور إذا تمكن منه بعد في وقت يتأتى فيه أداء جميع الواجب؛ وقد يباح إذا كان لتجربة النظر، ويسن إذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه، ولم يترتب على تركه وقوع في محرم، وقد يحرم إذا ترتب على سلوكه محظور، كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا، وقد يكره إذا ترتب عليه فوات خير لا يجب. وأما لو وجد دليل غيره فلا حاجة إليه. انظر الأصل.

وهنا وقفة في هذا التقسيم، فقولهم: «يسن إذا ترتب عليه

تطوع..إلخ»، يرد عليه أن الذي يسن هو الفعل، أما تبيين حكم فعل الشيء ولو مندوبا فواجب.

ثم رأيت صاحب الآيات البينات فصّل في الاجتهاد المتعلق بالسنن، فقال: إنه واجب عند إرادة العمل، ونظّر عند عدم إرادة العمل هل يجب أيضاً إذا طلب منهم البيان، لأن بيان المشروع واجب، أو لا يجب لأن الطالب غير محتاج إلى البيان، لقصده ترك السنة مع جواز تركها دون تهاون بها وجواز ترك تعلم ما يتعلق بها اهـ.

وقد قسمه ولي الدين إلى فرض كفاية وفرض عين ومندوب، لكنه مثّل للمندوب بما لا يحتاج له في الحال لكن الحاجة إليه متوقعة.

(لا ينتمي للغوث والجليل إلا على ضرب من التأويل)

يعني أن الحكم الثابت بالقياس تحرم نسبته إلى الغوث الذي هو النبي ﷺ، وإلى الرب الجليل، بأن يقال: قال الله أو رسوله كذا؛ لأنه مستنبط لا منصوص، فنسبته إلى الله أو رسوله كذبٌ على الله ورسوله، إلا على ضرب من التأويل، بأن يقصد قائل ذلك أنه دل عليه بحكم المقيس عليه ودليله، فيجوز، لا إن قصد أن الله تعالى قال ذلك صريحا، بأن دل عليه بقول يخصه؛ وإن لم يقصد هذا ولا ذاك فمحل نظر. وقال في الآيات البينات: ينبغي أن لا يحرم إذا قال ذلك بناء على ظنه؛ لأن كل شيء لله فيه حكم، فالمقيس حكم قاله الله، ولذلك قالوا: إن القياسَ مظهرٌ للحكم لا موجدٌ له اهـ ويشبه هذا نسبة القول المخرج للإمام دون تقييد بالتخريج.

قال محمد فال بن باب:

ولا يقال في القياس قالا نبينا أو ربنا تعالى

(وهو معدود من الأصول وشِرعة الإله والرسول)

يعني: أن القياس معدود من الأصول، أي أصول الفقه؛ كما عرف من تعريف أصول الفقه، بأنها أدلة الفقه الإجمالية، وهو دليل إجمالي،

خلافا لإمام الحرمين في قوله: ليس منه، وإنما يبين في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه؛ وحجته أن الدليل إنما يطلق على المقطوع به، والقياس لا يفيد إلا الظن. ورد بأن القياس قد يكون قطعيا، والدليل قد يطلق على ما أفاد الظن قاله حلولو.

قال الشربيني المحشي: الظاهر أن أصول الفقه عند إمام الحرمين لا تطلق إلا على ما يثبت الفقه بالاستقلال، بأن لا يحتاج في الدلالة على الحكم إلى غيره، وكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع كذلك، بخلاف القياس، فإنه محتاج في الدلالة على الحكم لأحد الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوصة بأحدها أو المستنبطة مما نص عليه، فثبت أن كونه حجة لا ينافي أنه ليس من أصول الفقه.

فإن قلت: الإجماع أيضاً يحتاج إلى السند، فينبغي أن لا يعد من أصول الفقه؟

قلت: أجاب السعد في التلويح بأن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققه، لا في نفس الدلالة على الحكم، فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند والالتفات إليه، بخلاف القياس، فإن الاستدلال لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة. فتأمل اهـ.

وقوله: (وشِرعِة الإله والرسول) يعني أن القياس معدود من دين الله تعالى وشرعه؛ لأنه مأمور به، وقال الزركشي: إن عنوا بالدين الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به أي أمرنا به فهو دين.

وقيل: ليس من الدين؛ لأن اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر، والقياس ليس كذلك، لأنه قد لا يحتاج إليه. وقيل: منه إن لم يكن دليل غيره؛ وهما للمعتزلة.

تقسيمات القياس:

والقياس باعتبار قوته وضعفه قسمان، أشار لهما الناظم بقوله:

(مـا فـيـه نـفـي فـارق ولـو بـظـن جَلِي وبـالـخـفـي عـكـسَـه اسـتـبـن)

هذا تقسيم للقياس باعتبار قوته وضعفه، فالقياس ينقسم إلى جلي وخفي، فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق، أو كان ثبوت الفارق فيه احتمالا ضعيفا. والفارق هو الوصف المميز بين الأصل والفرع في إجراء حكمه في الفرع للفرق بينهما في العلة، وأما ثبوت مطلق الفارق فمن ضروريات التعدد، إذ لو انتفى رأسا انتفى التعدد؛ وقد يراد بالفارق الوصف المميز بين ذاتي الأصل والفرع، فيكون المراد بنفيه وإلغائه نفي تأثيره. قال البرماوي: ومثله ـ يعني قياس الأمة على العبد في سراية العتق ـ قياسُ الصبية على الصبي في حديث: «**مروهم بالصلاة لسبع، واضربوهم على تركها وهم أبناء عشر**»[1]، فإنا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة اهـ.

وانظره، فإن محل هذا إن لم يكن ضمير «اضربوهم» على سبيل التغليب، وإلا فالنص شامل لها.

مثال القطع بنفي الفارق: قياس البول في الإناء وصبه في الماء على البول في الماء في النهي عن البول في الماء الراكد[2].

ومثال الثاني: قياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه، وقد تقدم في تنقيح المناط؛ وكقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية، وقد تقدم أيضاً.

والقياس الخفي عكسه، وهو ما كان الفارق فيه محتملا احتمالا قويا، كإلحاق القتل بمثقل كالعصا بالقتل بمحدد، وهو المفرق للأجزاء في وجوب القصاص؛ لأن الفرق باحتمال المثقل للتأديب محتمل احتمالا غير

---

(١) الحديث بمعناه أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة «باب متى يؤمر الغلام بالصلاة» (رقم: ٤٩٤، ٤٩٥).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الطهارة «باب النهي عن البول في الماء الراكد» (رقم: ٦٥٥).

شديد الضعف؛ لأن من الآلات ما هو موضوع للقتل، وما هو موضوع للتأديب.

وكما تقول لا فارق بين بيع الصفة وبيع الرؤية إلا الرؤية، وهي لا تصلح أن تكون فارقا في متعلَّقات أغراض المبيع، فوجب استواؤهما في الجواز.

ولا يخفى أن قوة الفرق لا تمنع إلغاءه ما لم يتساو احتمال ثبوت الفارق وعدمه، وإلا منع؛ لأنه ترجيحٌ بلا مرجح.

(كونُ الخفي بالشِّبه دأبا يستوي وبين ذين واضح مما روي)

يعني: أن بعضهم قال: إن الجلي هو ما تقدم، والقياس الخفي هو قياس الشبه المتقدم، وما بينهما يسمى واضحا، فهو واسطة على هذا بين الجلي والخفي؛ وعلى هذا فالقسمة ثلاثية، فيدخل في الواضح ما كان احتمال التأثير فيه قويا، وما كان الجمع فيه بمجرد الاسم اللقب والوصف اللغوي.

(قيل الجلي وواضحٌ وذو الخفا أولى مساو أدون قد عرفا)

يعني: أن القول الثالث أن الجلي هو الأولى، كإلحاق الضرب بالتأفيف في التحريم؛ والواضح هو المساوي، كإلحاق إحراق مال اليتيم بأكله في التحريم، وكقياس العسل الذي تقع فيه فارة على السمن؛ والخفي هو القياس الأدون المتقدم في قوله:

وإن تكن ظنية فالأدون... إلخ

كقياس التفاح على البر في حرمة الربا بجامع الطعم؛ فثبوته في التفاح الذي ليس فيه من الأوصاف إلا الطعم أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة.

وذكر الباجي قولا رابعا، وهو أن الجلي ما ثبتت علته بالنص أو الإجماع؛ والواضح ما ثبتت علته بظاهر؛ والخفي ما كانت علته مستنبطة.

(وما بذات علة قد جمعا فيه فقيسً علة قد سمعا)

هذا تقسيم آخر للقياس باعتبار علته، فهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس لا فارق.

فقياس العلة هو المشار إليه في البيت، فهو ما جمع فيه بين الفرع والأصل بعلة مصرح بها، كإلحاق النبيذ بالخمر للإسكار، سواء كانت المناسبة في علته ذاتية كهذا، أو غير ذاتية كقياس الشبه؛ لأن المناسبة موجودة فيه بالتبع؛ فهو هنا أعم من قياس العلة المذكور في قوله: «وحيثما أمكن قيس العلة. . . إلخ»، وسواء هنا ذكرت العلة أو قدرت. قال ابن عاصم:

ثم يلي ذو علة وهو الذي من وصفه الجامع حكمه احتذي
كمنع بيع الخمر للتحريم حملا على محرم الشحوم
ومنع غضبان من القضاء قيس عليه كثرة الإعياء
والجوع مع إفراطه والعطش وكل ما عن نظر يشوش
ولا يقاس تافه الأشياء لأن فعلان للامتلاء

وهو في اصطلاح إمام الحرمين ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلا تخلف الحكم عنها، بأن توجد في الأصل ولا توجد في الفرع؛ كقياس ضرب الوالدين على التأفيف في التحريم بجامع الإيذاء، وهو في الضرب أتم، فإنه لا يحسن في العقل إباحة الضرب مع تحريم التأفيف.

وقد اختلف في هذا النوع، فمنهم من جعل الدلالة فيه على الحكم قياسية، ومنهم من ذهب إلى أنها غير قياسية، وأنها من دلالة اللفظ على الحكم، وقد تقدم في قوله: دلالة الوفاق للقياس إلخ.

والقسم الثاني قياس الدلالة، وإليه أشار بقوله:

(جامع ذي الدلالة الذي لزم فأثر فحكمها كما رسم)

يعني: أن قياس الدلالة هو ما كان الجامع فيه لازم العلة فأثرها فحكمها، سمي قياس الدلالة؛ لأن الجامع فيه دليل العلة؛ قال في الأصل: كأن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الشدة المطربة، وهي لازمة للإسكار اهـ.

وانظره، وقد تبعه فيه شراح النظم، ولعل المراد الرائحة المشتدة، كما هي عبارة بعضهم، إذ الشدة المطربة هي نفس العلة، وقد صرحوا بذلك، وبها مثل حلولو لقياس العلة.

قال حلولو في الضياء اللامع: وأما الثاني - يعني التقسيم الثاني - وهو ما كان باعتبار علته، فينقسم إلى قياس علة، وهو ما صرح فيه بها، أي أن العلة نفسها هي الجامع، كإلحاق النبيذ بالخمر في التحريم بجامع الشدة المطربة؛ وإلى قياس دلالة، وهو ما جمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها، فمثال اللازم قياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الفائحة اللازمة للشدة المطربة اهـ.

وفي الإحكام للآمدي مانصه: وإن كان الثاني فيسمى قياس الدلالة، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة اهـ. فعلى هذا فالشدة المطربة هي الإسكار.

وفي التقرير والتحبير: قياس الدلالة ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالنبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة اهـ.

ومثال أثر العلة أن يقال: القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة، وهي القتل العمد العدوان. قال في الأصل: وإنما جعل الجمع بالإثم من باب الجمع بالأثر دون اللازم، لأن المراد باللازم اللازم العقلي أو العادي، والإثم لازم شرعي اهـ

وبحث في الآيات البينات في الجمع بلازم العلة، ونقله في الأصل.

ومثال حكم العلة أن يقال: تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة



التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الثانية؛ فوجوب الدية ليس عين العلة في القصاص بل حكما من أحكامها.

قال في نثر الورود: ومن أمثلته أيضاً الحكم بصحة ظهار من صح طلاقه قياسا للظهار على الطلاق مع أن [صحة][1] الطلاق حكم العلة التي هي الأهلية للطلاق لا نفس العلة اهـ

وفي تقرير المثال على هذا الوجه خفاء، وذلك أنه جعل صحة الطلاق هي حكم الأصل، لأنها الحكم الذي ألحق فيه الظهار بالطلاق؛ وجعلها أيضاً هي العلة، فقد اتحدت العلة بالحكم، وهو ممنوع.

فلعل الأوضح أن يقال مثلا: يصح ظهار هذا لأنه يصح طلاقه. ولا قياس، إذ التعليل لا يستلزم القياس كما في التعليل بالعلل القاصرة. لكن مقصوده مجرد التمثيل.

ومما مُثل به للجمع بحكم العلة جواز رهن المشاع قياسا على بيعه بجامع جواز البيع اهـ

وفيه ما في سابقه، فأركان قياسه: بيع المشاع هو الأصل، ورهنه هو الفرع، والحكم الجواز، والعلة جواز بيعه؛ والذي في كتب الأصول أن يقال في تعليل صحة رهن المشاع: عين يصح بيعها فصح رهنها كالمفرد. فصحة البيع حكم شرعي هو علة صحة رهن المشاع، والأصل المقيس عليه المفرد، والفرع المشاع، وصحة الرهن هي الحكم.

وأقسام قياس الدلالة مرتبة، كما تشعر به الفاء.

وهو في اصطلاح إمام الحرمين: أن تكون العلة دالة على الحكم في الفرع، لتحققها في الفرع في الجملة، ولا تكون موجبة للحكم إيجابا تاما بحيث لا يقبح تخلفه عنها لقرب الفارق، كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه، بجامع أنه مالٌ نامٍ أي من شأنه أن ينمو.

---

(١) ساقطة من طبعة نثر الورود التي بأيدينا وهي ضرورية ليستقيم المعنى.

ويجوز أن يقال: لا يجب في مال الصبي، كما قال أبو حنيفة.

قال محمد فال بن باب:

قيس الدلالة هو الذي جمع بلازم العلة فيه إذ وقع
أو أثْرها أو حكمها المنقول وهو بالاقتضاء في الدليل

ومعنى قوله: «وهو بالاقتضاء في الدليل»، أن الاشتراك في دليل العلة يفيد الاشتراك في العلة؛ لأن المدلول لازم للدليل، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، كالاشتراك في الإنسانية يقتضي الاشتراك في الحيوانية. أفاده الطوفي في شرح مختصر الروضة.

(قياسَ معْنى الأصل عنهم حَقِّق بما دُعى الجمعَ بنفي الفارق)

هذا آخر أقسام القياس باعتبار علته، وهو المسمى بالقياس في معنى الأصل، فالإضافة فيه بمعنى في، كإلحاق العبد بالأمة في الحد، وإلحاقها به في سراية العتق؛ ويسمى بإلغاء الفارق، وبتنقيح المناط، وبالجلي، فالجمع فيه بسبب انتفاء الفارق بين الأصل والفرع في حكمته؛ فالظاهر أن «في» في قولهم: القياس في معنى الأصل سببية، والمراد بالمعنى الحكمة؛ والمعنى: والقياس بسبب وجود حكمة الأصل في الفرع؛ لأن وجودها مظنة وجود العلة، فالجمع فيه بمظنة العلة، لدلالة المظنة على العلة، فهو في الحقيقة الجمع بالعلة، إلا أنه أقيمت فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها.

قال محمد فال بن باب:

قياس معنى الاصل إلغا الفارقْ وهو تنقيح المناط السابقْ

ووجه الحصر في المذكورات أن الجامع بين الفرع والأصل إما أن يكون جملة ما وقع الاشتراك فيه بين الأصل والفرع، أو بعضه؛ الأول القياس بنفي الفارق، والثاني إما أن يكون نفس العلة، أو ما يدل عليها؛ الأول قياس العلة، والثاني قياس الدلالة.



كتاب الاستدلال

الاستدلال لغة: طلب الدليل، ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل، وهو المراد به هنا، وإليه أشار بقوله:

(ما ليس بالنص من الدليل   وليس بالإجماع والتمثيل)

يعني: أن الاستدلال المعقود له هذا الكتاب هو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة، وليس بإجماع جميع مجتهدي الأمة، وليس بقياس التمثيل، وهو المتقدم المعرف بقوله:

بحمل معلوم على ما قد علم... إلخ

فما سوى هذه الأدلة الأربعة هو الاستدلال، كإجماع أهل المدينة، وأهل الكوفة، ونحوهما من الأدلة المختلف فيها في الغالب؛ وقد تقدم بعض ذلك، ومنها ما هو متفق عليه، كالقياس المنطقي عند الكل، والاستقراء التام لأنه قطعي عند الأكثر.

والمراد ـ كما قال ابن عاشور ـ الأدلة المختلف فيها بين من يعتد بخلافه من العلماء، وهو الذي ترجمه الغزالي في المستصفى بالأصول الموهومة اهـ

(منه قياس المنطقي والعكس   ومنه فقد الشرط دون لبس)

يعني: أن من أنواع الاستدلال القياس المنطقي بنوعيه الاقتراني والاستثنائي؛ الأول هو الذي لا تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها في المقدمتين بالفعل بل تذكر النتيجة فيه بالقوة، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فيلزم منه العالم حادث؛ فهذه النتيجة لم تذكر بالفعل بل بالقوة، وسمي اقترانيا لاقتران أجزائه بلا فصل؛ والثاني هو الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل، كقولنا: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان؛ فالنتيجة ـ وهي فهو حيوان ـ قد ذكرت بالفعل، وسمي استثنائيا لاشتماله على حرف الاستثناء، وهو لكن.

وقد اعترض الغزالي تسمية القياس المنطقي قياسا؛ ففي البحر للزركشي: قال الغزالي في أساس القياس[1]: وأما نحو «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**» أنتج «**كل مسكر حرام**»، فهذا لا تسميه الفقهاء والأصوليون قياسا، وإنما يسميه ذلك المنطقيون، وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه، لأنه حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإطلاقه على غير هذا خطأ اهـ

لكن قال الطوفي في شرح مختصر الروضة: تسمية المنطقيين لهذا قياسا هو اصطلاح بينهم، والأمر في الاصطلاحيات قريب، على أنه ليس عريا عن معنى التقدير والاعتبار، إذ هو اعتبار للنتيجة بالمقدمتين في نظر العقل، وتقدير لها بنظائرها من النتائج في طريق لزومها عن المقدمتين، وغاية ما ثم أن معنى التقدير في هذا أخفى منه في غيره، لكن ذلك لا يخرجه عن كونه قياسا لغة أو في معناه اهـ

قياس العكس:

ومن أنواع الاستدلال قياس العكس، وهو إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة. قاله المحلي والمراد بالعكس الضد أو النقيض.

---

(١) هو كتاب له مختصر في القياس يعزو له في المستصفى، وقد طبع.

كإثبات المالكية عدم نقض الوضوء من كثير القيء بأنه لما لم يجب من قليله لم يجب من كثيره، قياسا على البول في عكس حكمه، وهو نقض الوضوء من قليله وكثيره؛ والعكس هو عدم نقض الوضوء من قليل القيء وكثيره.

قال الشيخ محمد يحيى الولاتي في شرحه: لأنه مثل البول في كون كل منهما مائعا خارجا من جوف الإنسان اهـ

وهو يوهم أنه لا بد في قياس العكس من تماثل خاص بين الأصل والفرع، ولذلك احتاج أن يبين وجه التماثل.

والظاهر أن مرادهم بالمثل شيء آخر فقط، لا أن تماثلا خاصا لا بد منه في قياس العكس، وهذا هو المأخوذ من عبارة غيره، قال في التقرير والتحبير: قياس العكس هو إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر بنقيض علته اهـ.

ونحوه للآمدي قال: أما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في علة الحكم اهـ.

وعبارة القرافي في شرح تنقيح الفصول: قياس العكس، وحَدُّه: إثبات نقيض حكم معلومٍ في معلومٍ آخر لتنافيهما في العلة اهـ.

ونحوه للزركشي، قال في البحر المحيط: النوع الثالث قياس العكس، وهو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم، كذا عرفه صاحب «المعتمد» و«الأحكام» وغيرهما اهـ

فالذي عبر به هؤلاء هو الغير، وهو يفيد أنه لا يطلب تماثل خاص في قياس العكس بين الأصل والفرع. والله تعالى أعلم.

ومن أمثلة قياس العكس قول الحنفي: لما لم يجب القصاص من صغير المثقل لم يجب من كبيره، عكس المحدد لما وجب من صغيره وجب من كبيره.

ومنه كما للباجي تأثير المعصية في منع القصر في مسافة تقصر في

مثلها الصلاة قياسا على تأثير الطاعة في قصر الصلاة في مسافة لا تقصر فيها لغيرها كالحج.

قال الرجراجي في مناهج التحصيل: قال القاضي أبو الوليد الباجي: ولما كان للطاعة تأثير في قصر الصلاة في مسافة لا تقصر فيها لغيرها كالحج كان للمعصية تأثير في المنع من قصر الصلاة في مسافة تقصر فيها لغيرها. وهذا الذي قاله القاضي ﷺ مليح، وهو قياس العكس عند الأصوليين، والقول به ضعيف عندهم اهـ.

والأصل في قياس العكس حديث مسلم: «**أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر**.. الحديث»[1]. والأجر والوزر ضدان، والنقيضان كقول مشترط الصوم في الاعتكاف: لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر.

قال في البحر المحيط بعد أن ذكر التعريف السابق: وقال الأصفهاني[2]: إنه غير جامع، لأن من جملة أنواع العكس الملازمة الثابتة بين الشيئين: الملزوم نقيض المطلوب، واللازم منتف.

وقد اختلف في تسميته قياسا فقيل: إنه قياس حقيقة، وقال صاحب المعتمد هو قياس مجازا، وقيل: لا يسمى قياسا، وبه صرح ابن الصباغ في العدة، لأن غايته تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتيه بالقياس.

وذكر الشيخ أبو إسحاق في «الملخص» أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج به على أبي حنيفة في إبطال علته في الربا في الأثمان، فقال: لو كان الفضة والحديد يجمعهما علة واحدة في الربا لم يجز إسلام أحدهما

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة «باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف» (رقم: ٢٣٢٩).

(٢) المراد هنا شارح المحصول، فالكلام في شرحه المذكور عند اعتراضاته لحدود القياس.

في الآخر، وكذلك الحنطة والشعير لو جمعهما علة واحدة لم يجز إسلام أحدهما في الآخر، فلما جاز بالإجماع إسلام الفضة في الحديد دل على أنه لم يجمعهما علة واحدة.

قال: واختلف أصحابنا في الاستدلال به على وجهين: أحدهما أنه لا يصح، وأصحهما ـ وهو المذهب ـ أنه يصح.

وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع، ويدل عليه أن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس، فقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ودل على أن القرآن من عنده بالعكس، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ اهـ

قال السبكي في رفع الحاجب: وقياس العكس في كلام أئمتنا كثير جدا اهـ

وقد عرفه الفهري بما حاصله نقل العلة من محل النزاع إلى محل الوفاق. قال في شرح المعالم: وقياس العكس أن يحقق علة الخصم أولا في الفرع على زعمه، ثم يحققها في صورة إجماع مع تخلف الحكم عنها بالاتفاق، فينعكس الأمر في جعل محل الإجماع فرعا للعلة، ومحل النزاع أصلا، فيسمى قياس العكس لذلك؛ وهو بالحقيقة راجع على إبطال مأخذ الخصم بتعيين علته ونقضها.

مثال ذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين: إنه لا ينقض الوضوء، مع تسليم الحنفي أن قليله لا ينقض الوضوء، وتعليله النقض بأنه خارج نجس؛ فحينئذ نقول: لو نقض كثير الخارج النجس من غير السبيلين لنقض قليله، كالخارج من السبيلين؛ ولا ينقض قليله بالإجماع، فلا ينقض كثيره اهـ

ونقل المازري وغيره الخلاف فيه؛ وقال ابن محرز: إنه أضعف من الشبه.

ومن أنواع الاستدلال كذلك فقد الشرط، فهو دليل على نفي

الحكم، لأن الشرط هو ما يلزم من انتفائه عدم الحكم.

(ثم انتفا المُدرَك مما يرتضى كذا وجود مانع أو ما اقتضى)

يعني أن منه انتفاء المُدرَك أي دليل الحكم الذي يدرك به، بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد عنه، فإن ذلك دليل على انتفاء الحكم دلالة ظنية، خلافا للأكثر، إذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

تحقيق الكلام في انتفاء المدرك:

ثم اعلم أنه قد يراد بانتفاء المدرك انتفاء مدرك حكم خاص يدعيه الخصم، بأن يبحث المعترض عن دليله في الكتاب والسنة والإجماع والقياس فلا يجده، فيستدل بعدم وجدانه على انتفائه، ويلزم من انتفائه انتفاء الحكم المدعى.

وقد يراد به انتفاء مدارك الأحكام الخمسة، بمعنى انتفاء الأدلة المغيرة.

فأما الأول فهو الذي تتعين إرادته هنا في باب الاستدلال؛ لأنه إنما يستدل به على إبطال رأي الخصم، وهو دال بنفسه على ذلك.

وأما الثاني فلا يدل على ثبوت حكم بالاستقلال، وإنما يفيده بضميمة استصحاب العدم الأصلي، فهو جزء دليل، وليس دليلا، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

ورجحن كونَ الاستصحاب للعدم الأصلي من ذا الباب
بعد قصارى البحث عن نص فلم يلف وهذا البحث وفقا منحتم

وبه يظهر وجه ذكر انتفاء المدرك هنا في الأدلة، وذكره هناك شرطا في استصحاب العدم الأصلي، فما ذكر هنا غير ما هو شرط هناك.

فإن كان قصد الناظر إبطال مذهب خصمه دون إثبات مذهبه، ساغ له أن يستدل على إبطاله بانتفاء المدرك، ولا يلزم من ذلك استصحاب العدم

الأصلي، إذ لا يلزم من انتفاء مدرك حكم خاص انتفاء مدارك غيره من الأحكام المستلزم الرجوع للأصل.

وأما إن كان قصد الناظر إثبات حكم شرعي باستصحاب العدم الأصلي، فإن ذلك لا يتم له حتى ينفي مدارك الأحكام كلها.

وتفسير انتفاء المدرك بهذا هو ما تدل عليه عبارات الأصوليين.

قال الباجي في إحكام الفصول: اعلم أن حكم استصحاب حال العقل دليل صحيح، وبهذا قال جمهور العلماء، وقال أبو تمام البصري: ليس بدليل، وهو عندنا القسم الثالث من الأدلة الشرعية، وذلك إنما يكون فيما يدعي فيه أحد الخصمين حكما شرعيا، ويدعي المسؤول البقاء على حكم العقل، مثل أن يسأل الحنفي عن وجوب الوتر، فيقول المالكي: «ليس بواجب»، فيطالب بالدليل فيقول: «الأصل براءة الذمة، وطريق الوجوب الشرع، وقد طلبت في الشرع فلم أجد موجبا، ولو كان لوجدت مع كثرة البحث والنظر، فأبقى على حكم الأصل في براءة الذمة، وبه علمنا أنه لا يجب على المسلمين صلاة سادسة، ولا زكاة غير الزكاة المعهودة، ولا صوم غير رمضان انتهى.

فالمستدَل على انتفائه هنا حكم خاص، وهو عدم وجوب الوتر الذي يدعيه الخصم.

وقوله: «إن حكم استصحاب حال العقل دليل صحيح»، إنما يعني باستصحاب حال العقل انتفاء الدلائل المغيرة، لا ثبوت الإباحة، فهذا لازم عن الأول، وليس عينه.

وقوله: «وذلك إنما يكون فيما يدعي فيه أحد الخصمين حكما شرعيا، ويدعي المسؤول البقاء على حكم العقل»، صريح فيما ذكرنا في تصويره.

وقوله: «ويدعي المسؤول البقاء على حكم العقل»، أي انتفاء دليل الوجوب المدعى خاصة، لأن انتفاءه يقتضيه العقل، وليس مراده ثبوت

استصحاب مقتضى العدم الأصلي، لأن ذلك يتوقف على نفي مدرك غيره من الأحكام؛ ونفي مدرك الوجوب لا يستلزمه.

والدليل على أن هذا هو مراد الباجي تنظيره في آخر كلامه بعدم وجوب صلاة سادسة وانتفاء وجوب غير الزكاة المعهودة وصوم غير رمضان، فإن الدليل في انتفاء وجوبها جميعا التمسك بحكم العقل بالعدم الذي هو عدم الوجوب خاصة؛ لأن الثابت في هذه الأشياء غير الإباحة، لكن بأدلة خاصة.

وهذا هو الذي يفيده أيضاً كلام المحلي. قال: وصورة ذلك (كقولنا) للخصم في إبطال الحكم الذي ذكره في مسألة: (الحكم يستدعي دليلا وإلا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له، (ولا دليل) على حكمك (بالسبر)، فإنا سبرنا الأدلة، فلم نجد ما يدل عليه، (أو الأصل)، فإن الأصل المستصحب عدم الدليل عليه، فينتفي هو أيضاً اهـ.

فقوله: «كقولنا للخصم في إبطال الحكم الذي ذكره في مسألة»، ظاهر في أن المدرك الذي أراد نفيه مدرك حكم خاص، ويدل عليه قوله بعده: «ولا دليل على حكمك».

وذلك لا يقتضي انتفاء مدارك سائر الأحكام، فلا يصح الاستدلال بذلك على أن الثابت حينئذٍ هو الإباحة العقلية.

وهذا هو ما يفيده أيضاً كلام الفخر الرازي في المحصول، فقد أشار مرات في أثناء كلامه عليه إلى أنه إنما يكون في المناظرات، فقال في بيان أنه إذا بحث عن النص فلم يجده دل ذلك على نفيه: وهذا القدر عذر في حق المجتهد بالإجماع، فوجب أن يكون عذرا في حق المناظر؛ لأنه لا معنى للمناظرة إلا بيان ما لأجله قال بالحكم اهـ.

وقال أيضاً بعد هذا: فالعبارة الصحيحة عن هذا الدليل: أن يقال: حكم الشرع إبقاء ما كان على ما كان، إلا إذا وجدت دلالة شرعية مغيرة،

والدلالة المغيرة: إما نص، أو إجماع، أو قياس، ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة، فلم توجد الدلالة المغيرة؛ فوجب بقاؤه على ما كان اهـ.

ثم إنه أورد سؤالا على عبارته، قال: فإن قلت: «التمسك باستصحاب الأصل كاف، فأي حاجة إلى هذا التطويل؟».

وبيان هذا الإيراد أنه إذا كان إبقاء ما كان على ما كان هو الأصل، فلم لا نتمسك به من أول الأمر، ونستند له في نفي رأي مدعي التغيير، ولا نكلف بالبحث؟.

ثم أجاب بقوله: قلت: المناظر تلو المجتهد، ومعلوم أن المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الأصل، إلا إذا بحث واجتهد في طلب هذه الأدلة المغيرة، فإذا لم يجد في الواقعة شيئا منها، حل له فيما بينه وبين الله تعالى أن يحكم بمقتضى الاستصحاب، فأما قبل البحث عن وجود هذه الدلائل المغيرة، فلا يجوز له التمسك بالاستصحاب أصلا، فلما ثبت أن الأمر في المجتهد كذلك، وجب أن يكون في حق المناظر كذلك؛ لأنه لا معنى للمناظرة المشروعة إلا بيان وجه الاجتهاد اهـ.

وهو واضح في أن انتفاء المدرك إنما يستدل به في المناظرات، حيث يدعي أحد الخصمين حكما، فيريد الآخر إبطاله.

ويفيد ذلك أيضاً قول الزركشي في تشنيف المسامع: ومن أنواعه الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله اهـ.

ثم قال بعد تقريره: وهذا ما اختاره البيضاوي، وجعله من جملة الأدلة، وهو بناء على أن النفي حكم شرعي، سواء استفدناه من دليل ناف أو انتفاء دليل مثبت، وقد يتعين دليلا في بعض المسائل لإعواز سائر المسالك، والاعتراض عليه بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اهـ.

فقوله: «وهو بناء على أن النفي حكم شرعي»، يريد أن الحكم الذي يثبته المستدل بانتفاء المدرك نفي حكم لا إثباته، فقد استفيد نفي الحكم المدعى هنا من انتفاء دليل مثبت.

وعليه يدل كلام الآمدي أيضاً، قال: ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه، كقولهم: «الحكم يستدعي دليلا، ولا دليل فلا حكم»، أما أنه يستدعي دليلا فبالضرورة. وأما أنه لا دليل، فلا يدل عليه سوى البحث والسبر، وأن الأصل في الأشياء كلها العدم، وطريق الاعتراض بإبداء ما يصلح دليلا من نص أو إجماع أو قياس أو استدلال، وجوابه بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ولا يخفى اهـ.

فقوله: «وطريق الاعتراض بإبداء ما يصلح دليلا من نص أو إجماع أو قياس أو استدلال»، ظاهر في ذلك، ووجهه أن إبداء ما يصلح منها يقتضي تعيينه، وتعيين الدليل فرع تعين المدلول؛ لأن المطالب هي مبدأ الفكر، فأول الفكر آخر العمل. فيؤول الأمر أن الاستدلال إنما هو على انتفاء حكم خاص. والله تعالى أعلم.

ومن الاستدلال بانتفاء المدرك استدلال أهل الحديث على بطلان الحديث بعدم وجوده بعد البحث والتفتيش عنه في مصنفات الحديث، وقد تقدم في كتاب السنة قول الناظم:

وما انتفى وجوده من نص ... عند ذوي الحديث بعد الفحص

والخلاف في انتفاء المدرك أقوى من الخلاف في استصحاب الأصل؛ لأن الخصم قد يسلم التمسك بالأصل عند انتفاء الأدلة المغيرة، لكنه يمنع انتفاءها في صورة النزاع، ويقول: عدم وجدانها لا يقتضي عدم وجودها في نفس الأمر، فلا يصح التمسك هنا بالأصل.

وإلى الخلاف في الاستدلال به أشار الإمام في المحصول بقوله: الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم، طريقة عول عليها بعض الفقهاء اهـ والله تعالى أعلم.

ومن الاستدلال أيضاً وجود مانع، لأن المانع هو الوصف الوجودي المعرف نقيض الحكم، كالأبوة في القصاص، فوجود المانع دليل على انتفاء الحكم.

وكذا وجود المقتضي أي السبب، فإنه دليل على وجود الحكم، إذ السبب يلزم من وجوده الوجود.

وقال قوم: ليس شيء من ذلك دليلا، بل دعوى دليل، وإنما يكون دليلا إذا عين السبب والمانع والشرط، وبين وجود الأولين، ولا حاجة إلى تبيين فقد الثالث؛ لأن الأصل عدمه.

ثم هل هو استدلال مطلقا، لأنه غير النص والإجماع والقياس، أو إنما يكون استدلالا إذا ثبت وجود المقتضي والمانع وفقد الشرط بغير النص والإجماع والقياس؟ فيه نظر.

قال الشيخ السالك بن الإمام: لو قدم المصراع الثاني من البيت عما قبله ما ضر، وكان أولى، ليتوالى المانع والمقتضي والشرط، لقوة اشتراك الثلاثة في توقف الأحكام عليها اهـ من التقاييد المنقولة عنه.

الاستقراء:

(ومنه الاستقراء بالجزئي على ثبوت الحكم للكلي)

يعني: أن من الاستدلال الاستقراء، وهو لغة: التتبع، من قولك استقريت البلاد إذا تتبعتها قرية قرية. وهو في الاصطلاح: تتبع الأفراد الجزئية، فيستدل بتتبعها على أن ذلك الحكم الحاصل لكل واحد منها شامل لكل فرد، فيلزم من ذلك ثبوته للصورة المخصوصة التي فيها النزاع.

قال ابن عاشور: وإنما اعتبر دليلا لأن الكلية لم تكن ثابتة، ولا دليل عليها إلا تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها على أحكام جزئيات مجهولة اهـ.

مثاله تتبع أفراد خبر الآحاد في مذهب مالك، فإنه باستقراء الجزئيات التي عمل فيها مالك بخبر الآحاد يستدل على قاعدة كلية، وهي كل خبر آحاد ثبت فإن مالكا يعمل به، فيلزم من ذلك عمله في كل صورة، حتى لو وقع النزاع في صورة معينة لكانت تلك الكلية حجة فيها.

قال الشربيني في حواشيه: اعلم أنه إن كان المعلوم ثبوت حال الكلي أو انتفاءه عنه من حيث إنه كلي، مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص، ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفائه عن ذلك الأمر، لكونه جزئيا لذلك الكلي ومندرجا تحته، فهو القياس المنطقي؛ وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه، ثم استدل منه على ثبوته للكلي، بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها، فعلم ثبوت ذلك الحال لها، ثم انتقل منه إلى ثبوته لذلك الأمر الكلي، فهو الاستقراء؛ وإن كان المعلوم ثبوت حال لجزئي معين، ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه تحت ثالث، بأن علم علية الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل منه، فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه، فحكم بثبوت ذلك الحال له، فهو القياس الأصولي، ويقال له عند المناطقة: تمثيل اهـ.

(فإن يعم غير ذي الشقاق فهو حجة بالاتفاق)

يعني أن الاستقراء ينقسم إلى تام وغير تام؛ فالتام أن يعم الاستقراء غير صورة النزاع، وهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، ولا خلاف في حجيته فيها، كرفع الفاعل ونصب المفعول، وكخبر الآحاد المتقدم.

(وهو في البعض إلى الظن انتسب يسمى لحوق الفرد بالذي غلب)

يعني: أن غير التام من الاستقراء هو أن يكون ثبوت الحكم في الكلي بواسطة إثباته بالتتبع في بعض الجزئيات الخالي عن صورة النزاع، سواء كان البعض هو الأكثر أم لا، وإن قيد به كثير من المناطقة؛ لكن بشرط أن يكون ثبوت الحكم للبعض يحصل معه ظن بعموم الحكم، وهذا هو الاستقراء الناقص، ويسميه الفقهاء إلحاق الفرد بالأغلب. مثاله ما ذكره الشافعي وغيره من أن أقل سن الحيض تسع سنين، وأن أقله يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، فقد صرحوا بأن مستنده في ذلك الاستقراء، ومعلوم

أنه لم يستقرئ من حَال نساء العالم إلا القليل بالنسبة لما لم يستقرئ؛ وكمنع العطف على الضمير المرفوع إلا بعد توكيده ونحوه؛ وكقولنا: الوتر ليس بواجب، لأنه يؤدى على الراحلة؛ ومستند ذلك أن ما يؤدى على الراحلة النوافل دون الفرائض.

واعترض الاستدلال على عدم فرضية الوتر بفعله ﷺ له على الراحلة بكونه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك إلا في السفر، والوتر وقيام الليل ليسا بواجبين عليه في السفر؛ فلم يفعل عليه الصلاة والسلام على الراحلة إلا غير واجب؛ فهذا الدليل لا يمس محل النزاع. وفيه اعتراض آخر، وهو أن المخالف الذي هو أبو حنيفة لم يقل بأن الوتر فرض، وإنما قال: واجب، والواجب عنده ما فوق السنة ودون الفرض؛ فقد اتفق العلماء كلهم على أن الوتر ليس بفرض؛ وإنما اختلفوا فيه هل هو سنة أو واجب؟ قال الجمهور: سنة، وقال أبو حنيفة: واجب، لزيادة تأكده على السنة اهـ

استصحاب العدم الأصلي:

(ورجحن كونَ الاستصحاب للعدم الأصلي من ذا الباب
بعد قصارى البحث عن نص فلم يلف وهذا البحث وفقا منحتم)

الاستصحاب نوعان: الأول هو استصحاب العدم الأصلي وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية، وهو المراد هنا.

ثم الراجح عند المالكية كون استصحاب العدم الأصلي من هذا الباب، أي الاستدلال، والعدم الأصلي هو انتفاء الأحكام السمعية في حقنا قبل بعثته ﷺ؛ لأن ثبوت العدم في الماضي يوجب ظن عدمه في الحال، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ أي: ولا مثيبين.

ومقابله قول من قال: إن الأصل في الأشياء المنع لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ... ﴿٤﴾﴾ الآية، وقال: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾؛ وقول من قال بالإباحة لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

والفرق بين القول بأن الأصل في الأشياء الإباحة والقول بأصالة العدم الأصلي أن الأولى شرعية والثانية عقلية؛ وقد تقدم الكلام على هذا.

وإنما يحتج بالعدم الأصلي بعد استفراغ الجهد في طلب الدليل ولم يوجد، فلو وجد لوجب العمل به، فصوم جمادى مثلا ساقط؛ لأن الأصل براءة الذمة. وهذا البحث قبل الاستناد إلى الاستصحاب واجب اتفاقا.

والمراد بالنص مطلق الدليل.

ومحل استصحاب العدم الأصلي ما لم يعارض الغالب، وإلا فهو قوله:

(وإن يُعارض غالبا ذا الأصل ففي المقدم تَنَافى النقل)

يعني: أن محل استصحاب العدم الأصلي ما لم يعارضه الغالب، وإلا فقيل: يقدم الأصل على الغالب؛ وقيل: يقدم الغالب عليه، فهما قولان، كالخلاف بين مالك وابن حبيب في دعوى المبتاع الجهل بالعيب الظاهر، فمالك قبل دعوى المبتاع بيمين، وابن حبيب والموثقون لم يقبلوها، إذا كان العيب في موضع ظاهر لا يخفى غالبا.

وكاختلاف الزوجين في دفع النفقة الغالب دفعها للزوجة، والأصل بقاؤها في ذمة الزوج، إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.

قال في المنهج:

وأبق ما كان على ما كانا مثمونا او أجلا او أثمانا
عند التنازع بقبض وانقضا بسكت بائع طويلا القضا

وكاختلافهم في سؤر ما عادته استعمال النجاسة إذا لم تر على أفواهها، وفي تزوج الحر الأمة، وهو يدعي الغرور وهي تنكره.

واتفقوا في مسائل على تغليب الأصل كالدعاوي ولو من أهل الدين والورع على غيرهم، فالأصل براءة الذمة، والغالب المعاملة وصدق أهل الورع؛ واتفقوا في مسائل أخرى على تغليب الغالب على الأصل كالبينة،

فإن الغالب صدقها، والأصل براءة الذمة. قال في المنهج:

في الأخذ بالغالب أو أصل إذا ... تعارضا قولان، لكن نبذا
إجماعاً اصل عارض الذي شهد ... وغالب في الدين قال من رشد

قال ابن عاشور: شرط التعارض المساواة، فكل مسألة ألغي فيها الأصل وقدم الظاهر لم يكن الأصل فيها ظاهرا، والتي قدم فيها الأصل كان الأصل فيها أظهر، وليس للأصل اعتداد به لذاته إلا عند عدم طريان شيء عليه، وذلك المعبر عنه بالاستصحاب، وقد يعبر عن الأصل بالغالب لغلبة اعتباره، وهذا ملاك المسائل التي عدها القرافي، وقد صرح في الفرق التاسع والثلاثين بعد المائتين بأن الوجه هو اعتبار الغالب وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة، وقد يلغي الشارع الغالب تخفيفا ورحمة ويقدم عليه النادر، وهو حينئذٍ الأصل، كالعفو عما يعسر من النجاسات، وما يصنعه من لا يتقي النجاسة، وقد يلغي الغالب والأصل معا رحمة بالناس، ويخلفهما نادر غير أصل، كإلغاء القرء الواحد في الدلالة على براءة الرحم، مع أنه الأصل والغالب، نظرا لانتظار المراجعة؛ وبيان تفاوت بعضها على بعض ومراتبها في الاكتفاء بها أو افتقارها إلى معضد من وظائف المفتي العالم اهـ.

استصحاب ما دل الشرع على ثبوته:

والنوع الثاني من الاستصحاب هو المشار إليه بقوله:

(وما على ثبوته للسبب ... شرعٌ يدل مثل ذاك استصِحب)

(وما) مفعول استصحب متقدما، وقوله: (على ثبوته) متعلقة بـ «يدل».

يعني: أن استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة ودليل من الاستدلال، فهو يستصحب كاستصحاب العدم الأصلي حتى يثبت نفيه؛ كثبوت الملك لوجود سببه الذي هو الشراء، فالأصل ثبوته حتى يثبت زواله ببيع أو غيره ببينة؛ وكثبوت شغل الذمة لوجود سببه الذي هو

الإتلاف أو الالتزام؛ فالأصل ثبوته حتى يثبت زواله بقضاء أو غيره؛ وأما استصحاب العموم أو النص حتى يوجد مخصص أو ناسخ فليس من الاستصحاب؛ لأن الحكمَ مستندٌ للدليل، قال الرازي: ومن سماه استصحابا لم يناقش.

قال في مفتاح الوصول: الاستصحاب ضربان: استصحاب أمر عقلي أو حسي، واستصحاب حكم شرعي.

الضرب الأول حجة عندنا وعند الشافعية لأجل حصول غلبة الظن بأن ما علم وقوعه على حالة لم يتغير عنها؛ وقلما يسلم من معارضة باستصحاب آخر، ومن إثبات ناقل عن الحالة الأولى.

فأما الأول، وهو ما يعارض باستصحاب آخر، فكاستدلال بعض أصحابنا على أن الغائب إذا هلك قبل القبض ووقع النزاع بين المتبايعين هل هلك قبل العقد أو بعده؟ فإن ضمانه من المشتري، بأن يقول: إن السلعة كانت موجودة قبل العقد سالمة من العيوب، فوجب أن تستصحب سلامتها إلى زمن تيقن الهلاك، وهو بعد العقد، فقد هلكت على ملك المشتري، فكانت في ضمانه؛ فيعارضه من يخالفه من أصحابنا بأن ذمة المشتري بريئة من الضمان، فوجب استصحاب تلك البراءة، فلا ضمان على المشتري، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى ترجيح أحد المتعارضين.

وأما الثاني، وهو ما يدعى فيه وجود ناقل، فكاحتجاج أصحابنا على أن سؤر الكلب طاهر بأنه سالم من المخالطة للنجاسة قبل الولوغ، فوجب استصحاب ذلك حتى تتحقق مخالطة النجاسة؛ فيقول المخالف: هذا الاستصحاب إنما يتم لو لم يوجد ناقل له قاطع، وقد وجد، وهو الولوغ، فإنه مظنة المخالطة، لأنها غالب حال الكلاب، ويرجع أمرهما إلى أن ما ذكرنا أولا: هل يصلح لقطع الاستصحاب أو لا؟.

الضرب الثاني: استصحاب حكم شرعي، وهذا كاحتجاج أصحابنا على أن الرعاف لا ينقض الوضوء بأنا لما أجمعنا على أنه متطهر قبل الرعاف، فوجب استصحاب الطهارة بعده، حتى يدل دليل على النقض.

فيقول أصحاب أبي حنيفة: نحن نمنع هذا الاستصحاب، وذلك أن دليل هذا الحكم هو الإجماع، والإجماع لم يكن بعد الرعاف كما كان قبله، فكيف يستصحب حكم بعد فقدان دليله؟ وأيضاً الناقض موجود، وهو الرعاف، عملا بقوله ﷺ: «**من قاء أو رعف فعليه الوضوء**»[1]. وهذا الاستصحاب قلما يتم، وهو أضعف من الأول اهـ.

الاستصحاب المقلوب:

(وما بماض مُثْبَتٌ للحال فهو مقلوب وعكس الخالي
كجري ما جهل فيه المصرف على الذي الآن لذاك يعرف)

(وما بماض) الباء ظرفية. هذا نوع من الاستدلال، يسمى استصحابا مقلوبا، ويسمى أيضاً معكوس الاستصحاب، وهو إثبات أمر في الزمن الماضي لثبوته في الحال، كأن يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهده ﷺ باستصحاب الحال في الماضي، وقد يقال في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس، إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه، فيقتضي استصحاب أمس الخالي عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت، وليس كذلك، لأنه مفروض الثبوت الآن، فدل ذلك على أنه ثابت أمس أيضاً.

ومن أمثلة الاستصحاب المقلوب ما قاله بعض الأندلسيين والقرويين من أن الحبس إذا جهل أصل مصرفه، ووجد على حالة فإنه يجرى عليها، ورأوا أن إجراءه على هذه الحالة دليل على أنه كان كذلك في الأصل؛ وهذا دليل على أنه حجة عندهم.

ويمثل له بقول الشيخ خليل: «إلا أن يترافعا طاهرا»، وقوله: «وإن تنازعا في عسره في غيبته اعتبر حال قدومه».

---

(١) تقدم تخريجه.

وظاهر السبكي أنه حجة، وخالف فيه الكثير، لاحتمال طرو الحال الراهنة.

الاستحسان:

(والأخذ بالذي له رجحان من الأدلة هو استحسان
أو هو تخصيص بعرف ما يعم ورعي الاستصلاح بعضهم يؤم
ورد كونه دليلا ينقدح ويقصر التعبير عنه متضح)

يعني: أن من أنواع الاستدلال الاستحسان؛ روى ابن القاسم عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم؛ وقال أصبغ: الاستحسان في العلم أبلغ من القياس.

قال ابن عاشور في حاشيته: تقع هذه العبارة كثيرا في الاستدلال للفروع في كتب الحنفية، وقد وقعت في مواضع من كتب فروع المالكية في حكاية أقوال مالك وأصحابه، وقد أكبرها الشافعية على الحنفية، حتى نقلوا عن الشافعي أنه قال: «من استحسن فقد شرع»، وأحسب أن الشافعي قد قال هذه الكلمة بعد أن تطلب بيان المراد من الاستحسان عندما ذاكروه في أدلة الفروع، وبعد أن عرضهم به على عداد أسماء الأدلة المتعارفة في الأصول والجدل، فلم يجد مقنعا؛ فجزم بأنه عذر اعتذر به المخالفون حين عجزوا عن الاستدلال، فلذلك قال ما قال، على أن الشافعي استند للاستحسان في بعض أقواله وتأوله عنه أهل مذهبه اهـ.

وقوله: «فقد شرع» بتشديد الراء أي نصب شرعا على خلاف ما أمر الله به ورسوله؛ لأنه يؤول إلى قول الشيء بلا دليل قاله البرماوي.

وقد اختلف في تصويره؛ فقد قال ابن العربي في الأحكام عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين. وقال حلولو: قيل: إنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه؛ وحاصله العمل بالقياس الراجح؛ ولا خلاف فيه.

وبعد ما نقل الباجي في الإشارات عن ابن خويزمنداد أن الاستحسان الذي قال به المالكية هو الأخذ بأقوى الدليلين قال: وهذا مما لا خلاف فيه، للإجماع على وجوب العمل بالراجح؛ كتخصيص العرايا من منع بيع الرطب بالتمر، لتجويز السنة ذلك، وكتصديق مشتر وزوج ادعيا الأشبه في التنازع في قدر الثمن والصداق، وكشهادة الرهن في قدر الدين.

ومعنى الاستحسان ما جسن في الشرع فيستحسنه المجتهد، قال ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**»[1] اهـ.

وقال أشهب: الاستحسان هو تخصيص العام بالعادة لمصلحة، أي العدول عن الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. كما إذا أوصى لقرابته، قال الباجي في المنتقى: قال أشهب: لا يدخل في ذلك قرابته الوارثون استحسانا، وليس بقياس. وكأنه أراد غير الوارث، كالموصي للفقراء بمال ولرجل فقير بمال، لا يدخل مع الفقراء في أموالهم، رواه ابن المواز عن مالك. وما قاله أشهب إنه استحسان وليس بقياس، إنما يريد بالاستحسان التخصيص بعرف الاستعمال، والقياس عنده حمل اللفظ على عمومه، وإنما ذكرت ذلك ليعرف مقصده في الاستحسان والقياس اهـ.

ومنه استحسان دخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء وقدر الأجرة، مع اختلاف أحوال الناس في استعمال ماء الحمام؛ فإنه معتاد على خلاف الدليل؛ وكالشرب من السقاء من غير تعيين قدره، لأنه غرر يسير، والمضايقة في ذلك قبيحة في العادة، وقد قال ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[2]، وقال: «**إن الله**

---

(١) قال السخاوي: رواه أحمد في كتاب السنة ووهم من عزاه للمسند، من حديث أبي وائل عن ابن مسعود قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فاختار محمدا ﷺ فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحابا فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح، وهو موقوف حسن..» إلخ (المقاصد الحسنة ص: ٤٣١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الشهادات «باب مكارم الأخلاق ومعاليها إلخ» (١٠/١٩٢).

يحب معالي الأمور ويكره سفسافها»(١).

ورد هذا التفسير بأن العادة إن جرت في زمنه ﷺ أو بعده من غير إنكار منه، ولا من الأئمة عمل بها، لأنها قام دليلها من السنة أو الإجماع؛ وإلا ردت إجماعا؛ فلم يتحقق مما ذكر استحسان مختلف فيه يصلح للنزاع. فإن تحقق استحسان مختلف فيه فهو قول الشافعي: «من استحسن فقد شرع» أي اخترع شرعا غير شرعه ﷺ.

وقال الأبياري: أما مسألة دخول الحمام فالعرف قدر عوضه، وأما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فيه فيسقط ذلك للضرورة إليه وعدم المضايقة فيه؛ إذ لا غرر يحذر، بل هو غرر يسير معفو عنه، والمضايقة في ذلك في مسألة الشرب قبيحة، فاستحسن تركه، وهذا يدل على أن ما جرت العادة بكونه حسنا عند العقلاء، فهو موافق لمقصود الشرع، وهذا أقرب الوجوه من ذوق الشريعة، فإن النبي ﷺ قال: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»(٢)، واستقراء الشريعة يرشد إلى مكارم الأخلاق بأمور كلية والنهي عن سفسافها، فبالنظر إلى ذلك قد يغلب على الظن أنه إذا ثبت كون الشيء حسنا عند أهل العادة فهو مطلوب للشرع، وهذا بشرط السلامة من المعارض اهـ.

وقال أيضا: الذي يظهر من مذهب مالك في الاستحسان أنه يرجع حاصله إلى استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فهو كتقديم الاستدلال المرسل على القياس، كما إذا اختار بعض ورثة المشتري بالخيار الرد، وبعضهم الإمضاء، فالقياس رد الجميع إن رد بعضهم؛ لأن

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الشهادات «باب مكارم الأخلاق ومعاليها إلخ» (١٠/١٩١) لكن بلفظ: «**إن الله تعالى كريم يحب معالي الأخلاق**. .إلخ». وذكره العجلوني بلفظ: «**ويبغض سفسافها**»، قال: رواه الحاكم عن سهل ابن سعد، ورواه أبو نعيم والطبراني وابن ماجه عن سهل أيضاً بلفظ: «**إن الله كريم يحب الكرم ويحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها**». . إلخ (كشف الخفاء رقم: ٧٤٣).

(٢) تقدم.

من ورثوا عنه الخيار لو رَد البعضَ رد الجميعُ، لما في التبعيض من إدخال الضرر على البائع؛ والاستحسان أخذ المجيز الجميع ارتكابا لأخف الضررين اهـ

وإلى هذا أشار خليل في المختصر بقوله: والقياس رد الجميع إن رد بعضهم والاستحسان أخذ المجيز الجميع، وهل ورثة البائع كذلك تأويلان اهـ

ويستشهد للاستحسان بهذا المعنى بالرخص، فإنها أخذ بمصالح جزئية في مقابلة دليل كلي.

قال ابن عاصم:

وبعضهم نسب للنعمان	على الخصوص نوع الاستحسان
ومالك ليس له بمانع	وقد رووا إنكاره للشافعي
وإنما الظاهر فيه أن يرى	بمقتضى تفسيره معتبرا
ومرتضى حدوده المرويه	الأخذ بالمصلحة الجزئيه
فيما يقابل القياس الكلي	لأنْه من مستحسنات العقل

وقال ابن رشد في البيان في سماع عيسى من جامع البيوع: الاستحسان أن يعدل عن حقيقة القياس في موضع من المواضع لمعنى يختص به ذلك الموضع، يترجح به ما ضعف من الدليلين المتعارضين اهـ

وقد فسر بعضهم الاستحسان بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد وتقصر عنه عبارته.

ورده ابن الحاجب بأن الدليل إن تحقق عند المجتهد فمعتبر، ولا يضر قصور عبارته عنه اتفاقا، وإن لم يتحقق فمردود اتفاقا. قال: وتصوره عندي كالممتنع؛ وهو ظاهر، لأن من أوصاف المجتهد أن يكون ذا رتبة وسطى عربية وبلاغة، والبليغ من له ملكة في التعبير عن كل معنى أراده.

وقوله: «تصوره عندي كالممتنع»، كذا في الأصل، وظاهر سياقه أنه

من كلام ابن الحاجب، وبذلك جزم المرابط ابن أحمد زيدان في شرحه، فلينظر في أي كتب ابن الحاجب ذكر ذلك.

قال ابن عاشور في حاشيته: فأما الحنفية فأجاب الكرخي من متقدميهم بأن معنى الاستحسان عندهم هو العدول عما حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه، ولم يرتض هذا منه المحققون، لأن هذا يقتضي أن يكون العدول عن العموم إلى الخصوص، وعن المنسوخ إلى الناسخ استحسانا، وأجاب المتأخرون منهم بأن المراد من الاستحسان في كلام الفقهاء كل دليل غير قياس جلي، حتى الكتاب والسنة، وهو اصطلاح غريب، أجابه في التلويح.

والاصطلاح وإن كان لا مشاحة فيه إلا أن مناسبة الاسم للمسمى مما يجدر بالمصطلحين اعتباره اهـ

ثم قال: والذي استخلصته من مواضع من كتب فقهنا المالكي أن الاستحسان قد أطلقه فقهاؤنا على معنى ترجيح أحد الدليلين على الآخر بمرجح معتبر، ليس في الشرع ما يخالفه؛ وقد استقرأت لهم من هذا معاني خمسة، وهي: الأخذ بالعرف، أو بالاحتياط، أو ما استقر عليه عمل أهل العلم كالصحابة والتابعين، أو ترجيح أحد الأثرين على الآخر، أو عدول عن قياس وإن كان جليا إلى آخر وإن كان أخفى منه، لأن المعدول إليه أولى بالاعتبار لمعضدات.

فمن الأول: استحسان الشفعة في الثمار مع ضعف ضرر الشركة فيها، رعيا لعرف الناس في اجتنائها بطونا، وعدم رغبتهم في شراء ما يتجمع منها كل يوم. ومن الثاني: جعل الشاهد الواحد مع القسامة موجبا للقصاص، مع أنه عدول عن بابه، لأن القصاص ليس من الأموال، لكن ذلك لدليل، وهو الاحتياط في حفظ الدماء.

ومن الثالث: قول مالك: «أستحسن في جنين الحرة غرة تقوم بخمسين دينارا أو ستمائة درهم، وتكون من البيض لا من السود».

ومن الرابع: قول ابن الحاجب: «وتقديم يديه في الهوي للسجود

أحسن»، ومن هذا قول مالك في مواضع من الموطإ: «وهذا أحسن ما سمعت».

ومن الخامس: قول أصبغ في اختلاف المتراهنين: إن القول قول المشبه منهما مع يمينه، قاسهما على المتبايعين، مع قول أشهب: القول قول المرتهن مطلقا، قاسه على المستعير والمودع، لأنه أمين مثلهما، فقياس أشهب وإن كان أجلى إلا أن قول أصبغ أحسن، لأنه معضود بضعف الأمانات، وبأن الراهن سلم للمرتهن الرهن بسبب أنه محتاج إلى تسليم الرهن إليه، فليس كالمودع؛ ولهذا قال ابن رشد في البيان: قول أصبغ استحسان، وقول أشهب إغراق في القياس، يعني طردا للقياس.

ثم قال: والجواب الحاسم أن وقوع هذا اللفظ في كلام الحنفية والمالكية هو بعد عصر الإمامين من وقت حدوث الألفاظ الاصطلاحية؛ وسبق تدوين الفقه وأدلته على تدوين علم الأصول؛ فالظاهر أن أبا حنيفة ما أراد إلا مثل ما أراد مالك من معنى الترجيح، وعندي أنهم لو شرحوا مرادهم ولو بتأويل لما أحوجوا الشافعي إلى ذلك القيل اهـ.

مذهب الصحابي:

(رأيُ الصحابي على الأصحاب لا　　　يكون حجة بوفق من خلا
في غيره ثالثها إن انتشر　　　وما مخالف له قط ظهر)

يعني: أن رأي الصحابي المجتهد ليس حجة على صحابي مجتهد آخر اتفاقا. والمراد برأيه مذهبه في المسألة فعلا كان أو قولا، إماما كان أو حاكما أو مفتيا؛ أما غير المجتهد فقوله ليس حجة مطلقا؛ فلا يعمل بما جاء عنه إلا ما كان رواية صريحة، أو كالصريحة، بأن كان لا مجال للاجتهاد فيه.

قال ابن عاصم:

وليس حجة على الصحابي　　　مذهب غيره من الأصحاب

واختير أن يعم ذا الحكم البشر وقيل: قول العمرين معتبر

أما قول الصحابي المجتهد في حق المجتهد غير الصحابي، كالتابعي ومن بعده، ففيه ثلاثة أقوال: فالمشهور عن مالك أنه حجة في حقه؛ وروي عنه أيضاً المنع، وهو قول الشافعي الثاني، ثالث الأقوال يكون حجة إن انتشر ولم يعلم له مخالف، وكونه حجة إن انتشر ليس بمنزلة الإجماع السكوتي، لأن شرط الانتشار لا يلزمه بلوغ الكل، ومضي مهلة النظر عادة، وتجرد السكوت من أمارة رضا أو سخط، كما هو صورة السكوتي.

وفي المسألة أقوال أخرى؛ فقيل: حجة في التعبدي، إذ لا مجال فيه للقياس، بل مستنده التوقيف عنه ﷺ؛ ونقل العراقي عن الحاكم وابن عبد البر وغيرهما أنهم جعلوه من قبيل المرفوع، فالعمل به عمل بالسنة.

قال في مفتاح الوصول: مثاله: احتجاج أصحابنا على أن من قال لأربع نسوة: أنتن علي كظهر أمي، فإنما عليه كفارة واحدة؛ لقول ابن عمر رضي الله تعالى عنه: «**من ظاهر من أربع نسوة فإنما عليه كفارة واحدة**»[1].

قال ابن عاشور: وأما قول الصحابي فقد نقل القرافي عن مالك كونه حجة مطلقا، وقد تبع في ذلك الآمدي، وعزاه الرهوني في شرح ابن الحاجب لمالك؛ والذي ذكره أبو الوليد الباجي في كتاب المنهاج له تصريحا، والتزاما عن ظاهر مذهب مالك، أنه حجة بشرط الانتشار وبعدم المخالف له من الصحابة، ويؤيده ما نقله ابن فرحون في شرحه لمصطلح ابن الحاجب وفي تبصرته عن ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي أنه قال: قال مالك: في اختلاف الصحابة مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد.

ونقل الباجي قولا عن مالك بأنه حجة فوق القياس، ومن ذلك قوله بلزوم كفارة واحدة لمن ظاهر من نسائه، لحديث ابن عمر رضي الله عنهما مع مخالفته

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الظهار «باب الرجل يظاهر من أربع نسوة.. إلخ» (٣٨٣/٧) لكن جعله من قول عمر لا ابنه.

القياس، والحنفية قالوا: تلزمه كفارات بعددهن على القياس.

واختار المتأخرون من المالكية مثل ابن الحاجب موافقة الشافعي في قوله الجديد أن قول الصحابي ليس بحجة، وقد ذكر الغزالي الاحتجاج به من جملة الأصول الموهومة، قال: «فإن من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته، لا حجة في قوله؛ وقد اتفقت الصحابة على مخالفة بعضهم بعضا، فلم ينكر ذلك منهم أحد، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم ثلاثة أدلة قاطعة على عدم الاحتجاج».

قال: والذي يتلخص لي من مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا يرى قول الصحابي حجة، إلا فيما لا يقال من قبل الرأي، لما تقرر أن له حكم الرفع، ولهذا كان اشتراط مخالفته للقياس قريبا من هذا، وقد رد مالك الخبر إذا خالف القياس الجلي فكذلك قول الصحابي إذا خالف اجتهاد الإمام المستند للقياس وغيره؛ وأما ما نجده يتمسك فيه بقول الصحابي، كما يقع كثيرا في الموطإ، فهو على معنى تأييد قوله واجتهاده، ولذلك يقول: وذلك أحسن ما سمعت أي في ذلك، وهو ترجيح بين الأخبار عند الاختلاف. وقد أشار إلى شيء من هذا القاضي أبو بكر ابن العربي في العارضة في باب الأخذ بالسنة عند الكلام على الحديث الذي ذكره المصنف هنا، ونص عبارته: أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول التقليد لمن عجز عن النظر أي كتقليد غيرهم، الثاني التقليد عند اختلاف الصحابة، فيقدم الذي فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليها في الموطإ اهـ

قلت: يشهد له أخذه بقول الخلفاء في عدم توريث أكثر من جدتين دون قول زيد بتوريث ثلاث جدات اهـ.

ثم قال: قوله: عليكم بسنتي الحديث، لا دلالة فيه، إذ المراد بالسنة الطريقة في الهدى، والمراد بالخلفاء الراشدين كل من شمله معنى الرشد الديني، وتخصيص هذا اللقب بالخلفاء الأربعة اصطلاح جديد بعد

الحديث، فالمراد اتباع ولاة العدل وعدم مفارقة الجماعة، وسياقه يشهد بذلك، لأن قبله: «**أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا**»[١]، أما حمله على اتباع اجتهاد الخلفاء الأربعة فقد رده الغزالي في المستصفى بأنه يقتضي تحريم الاجتهاد على الصحابة إذا قال أحد الخلفاء قولا، أو اتفق بعضهم أو أربعتهم على قول، والمشاهد من أحوال الصحابة خلاف هذا، فالمراد سيرتهم وأصولهم، وغيرهم من المجتهدين مثلهم بلا فرق اهـ.

قال ابن عاصم:

وخلف أصحاب الرسول إن نقل ... على تعارض الدليلين حمل
وكثرة العدد ترجيح كفى ... كذا إذا وافق بعض الخلفا
ثم التراخي لدليل ثانِ ... معتَمد إن يستو النقلان

ثم على القول بأن قول الصحابي ليس بحجة ففي تقليد غير الصحابي له قولان حكاهما إمام الحرمين، وقال: إن المحققين على المنع، لارتفاع الثقة بمعرفة مذهبه إذ لم يدون؛ بخلاف غيره من الأئمة الأربعة؛ وبه جزم ابن الصلاح؛ والثاني الجواز. وإلى هذه المسألة أشار الناظم بقوله:

(ويقتدي من عَمَّ بالمجتهد ... منهم لدى تحقق المُعْتمد

يعني: أن العامي، وهو غير المجتهد، يجوز له أن يقتدي بالمجتهد من الصحابة، لكن عند تحقق مذهبه في المسألة؛ وذلك لأن مذاهب الصحابة لم تثبت كل الثبوت؛ لأنها نقلت فتاوى مجردة، فلعل لها مقيدا أو مخصصا أو مكملا لو انضبط كلام قائله لظهر، بخلاف تقليد الأئمة الأربعة، فإن مذاهبهم قد دونت، فحصلت الثقة بها، وإن كان الصحابة

(١) الحديث أخرجه أبو داود بزيادة «**وإن عبدا حبشيا**» في كتاب السنة «باب في لزوم السنة» (رقم: ٤٦٠٧)، ونحوه للترمذي في كتاب العلم «باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع» (رقم: ٢٦٧٦).

أعلى وأتم؛ لأنهم شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وعرفوا من حاله ﷺ ما لم يعرفه غيرهم.

قال في تشنيف المسامع: لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا، وإلا فلا، لا لكونه لا يقلد، بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت اهـ.

(والتابعي في الرأي لا يُقلّد له منَ اهل الاجتهاد أحد)

يعني: أن التابعي المجتهد فمن بعده لا يجوز لمجتهد أن يُقلِّده في رأيه أي اجتهاده، إذ لا يقلد مجتهد غيره، إذ المجتهد لا يخلصه من الله إلا الاجتهاد، لا تقليد مجتهد إلا إذا كان صحابيا مجتهدا، ففيه الأقوال المتقدمة.

حكم عمل من لم يبلغ درجة الاجتهاد بالحديث والقرآن:

(من لم يكن مجتهدا فالعمل منه بمعنى النص مما يحظل)

يعني: أن غير المجتهد يحظل له أي يمنع أن يعمل بمعنى نص من كتاب أو سنة، وإن صح سندها، لاحتمال العوارض من نسخ وتقييد وتخصيص وغيرها مما لا يضبطه إلا المجتهد، فلا يخلصه من الله إلا التقليد، كما أن المجتهد لا يخلصه إلا ما أدى إليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه قاله القرافي.

قال حلولو بعد نقله عنه في شرحه لتنقيح القرافي: هكذا نبه المصنف هنا؛ وهو متجه اهـ.

قال في الأصل: وإياك وما يفعله بعض طلبة العصر من الاستدلال بحديث لا يعلمون صحته فضلا عن الاطلاع على ما ذكر من العوارض، فضلوا وأضلوا، ومن يحمل آية أو حديثا على محمل غير ظاهر بلا دليل فهو كافر اهـ.

قال في نشر الورود: إن المتبصر الذي له اطلاع بالكتاب والسنة والعلم بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمطلق والمقيد العارف بالأسانيد والعلل قد يجوز له العمل بالكتاب والسنة إذا تحقق السلامة من تلك الأشياء المانعة من العمل بها مطلقا؛ فمنع العمل مطلقا باطل، وتجويز العمل مطلقا حتى للجاهل الذي لا يعرف خاصا من عام ولا مطلقا من مقيد ولا ناسخا من منسوخ ونحو ذلك باطل أيضاً اهـ

قال ابن حجر الهيثمي في تنبيه الأخيار[1]: إنه لا يجوز لمقلد رأى حكما في حديث ولو صحيحا أن يعمل به، إلا بعد أن يعلم أن مجتهدا قال به، وقلده فيه إن كان ممن يجوز تقليده، ولو من غير الأربعة، على اضطراب في ذلك بين المتأخرين كالمتقدمين اهـ

ولابن الصلاح في فتاويه وفي كتابه أدب المفتي ما حاصله أن على من لم يبلغ درجة الاجتهاد إذا رأى حديثا صحيحا ولم تسمح نفسه بمخالفته أن يفتش عمن أخذ به من المجتهدين فيقلده فيه. وقال النووي في المجموع: إنه حسن متعين اهـ

وقول الشافعي وغيره: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، يعني مع عدم قيام المعارض.

وقد عقد الإمام محمد بن علي السنوسي في كتابه «إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن» فصلا فيما للناس بالعمل بالحديث وتفرقهم فيه شيعا في القديم والحديث. وذكر أن لهم في ذلك ثلاث طرق: طريقة الأصوليين، وطريقة المحدثين، وطريقة الفقهاء. وقد ذكر هذا المبحث بترتيبه وألفاظه في كتابه بغية المقاصد في خلاصة المراصد.

وحاصل ما له في الكتابين أنه جعل الطرق في ذلك ثلاثة:

---

(١) أي على معضلات وقعت في كتاب الوظائف وأذكار الأذكار، وقد طبع.

الأولى: طريقة الأصوليين. قال: وهي كالأصل لما عداها من سائر الطرق، قال قد تقدم أن جملة من يوصف بالعلم سبعة أنواع: مجتهد مطلق بقسميه: مستقل ومنتسب، ومقيد بمذهب، ومقيد بفتوى بقسميه: أي في الكل أو في البعض، ومقيد ببعض فنون العلم وأبوابه ومسائله، وذو علم معتبر لم يبلغ درجة من قبله؛ والكلام هنا في الأخيرين المبنيين على قاعدة تجزؤ الاجتهاد والتمسك بالنص قبل البحث عن معارض.

فأما قاعدة جواز تجزؤ الاجتهاد فالأصح فيها الجواز، وبه قال الجمهور كما في جمع الجوامع وغيره. وقد ذكر في كلامه على الطريقة الثالثة أن الراجح عدم مطلوبية البحث عن المعارض.

الطريقة الثانية: طريقة المحدثين. قال: المحدثون قاطبة أجمعوا على مشروعية العمل بالحديث والاحتجاج به في كل من أقسام الصحيح السبعة، وغالبهم في أقسام الحسن، وعلى جواز العمل بالضعيف في فضائل الأعمال أو ما عارض من رأي الرجال. ثم إن للعمل بالحديث شرطين:

أحدهما: في العامل به، وهو كونه متحققا بوصفين:

١ ـ أهليته لذلك، بحيث يكون عالما بمضمون الحديث أي بما اشتمل عليه من الأحكام الدال عليها لفظه بحسب مراتب الدلالة الكفيل بمباحثها علم الأصول المستلزم اتصافه بمعرفة القدر المحتاج إليه من اللسان العربي، وهو المتعارف عنهم بذي العلم المعتبر القاصر عن رتبة الاجتهاد، وقد يكون مقيدا بفن أو باب أو مسألة.

٢ ـ كونه ذا خبرة يقوى بها على معرفة المطلوب من الحديث، ككونه له إلمام بالمقصود من علم الناسخ والمنسوخ وعلم المتواتر وأنواع الآحاد، ليقدم الأول من كل على ثانيه، ومن علم أحوال الرواة والجرح والتعديل فيما لم ينص على صحته أو حسنه إمام معتبر من أئمة الحديث جاريا على قوانينهما على رأي من يرى إمكانهما في هذه الأعصار كالنووي

والمنذري[١] وغيرهم؛ وسبيل ذلك الميزان الرجوع إلى أئمة ذلك الشأن؛ والكفيل بقرع باب الدخول ممارسة علمي المصطلح والأصول، إذ لا سبيل لمتصرف في أصول الشريعة بدون ولوج تلك الذريعة.

الشرط الثاني: في المعمول به، وهو كونه محقق الألفاظ التي وردت عن الشارع ﷺ بالضبط الأتم والإتقان الأقوم، لينتفي احتمال عارض التحريف والغلط، بتمام البحث عن جواهر ألفاظه في جمله وأبعاضه بمقابلتها مع النسخ الصحيحة المعتمدة، مفردة كانت أو متعددة، بحيث يحصل الوثوق بها والاطمئنان لاستحلاب هني دَرها الكمين، واستجلاب بهي دُرها الثمين.

قال: والحاصل أن قصارى هذا المنزع أمران: أحدهما تحقيق نسبة الحديث إلى النبي ﷺ، والمرجع فيه إلى دواوين أئمة الحديث. ثانيهما تحقيق عيون ألفاظ الشارع الدالة على الحكم المراد، والمرجع فيه إلى صحة اليقين أو صحة الوثوق بالمنقول من الكتاب المعتمد، إما بمقابلة أصل صحيح أو أصول صحيحة، بحيث يندفع احتمال التحريف وعارض التصحيف، أو بمراجعة شروح أئمة ذلك الشأن صيارف النقد وجهابذة الإتقان.

الطريقة الثالثة: طريقة الفقهاء، قال: ولهم في عمل المقلد بالحديث جدد شهيرة وغرائب خطيرة، راجع حاصلها إلى قولين:

الأول منهما: منع العمل بالحديث والنظر فيه، وإن وافق مذهب الإمام المقلد. فالمقلد الصرفَ ممنوع من العمل بالحديث والاستدلال به وأقوال الصحابة، وإنما وظيفته اتباع مقلده خاصة. قالوا: لأنه قد يكون

---

(١) هو عبد العظيم بن عبد القوي الحافظ الكبير الإمام الثبت شيخ الإسلام زكي الدين أبو محمد المنذري الشافعي، كان عديم النظير في علم الحديث على اختلاف فنونه، عالما بصحيحه وسقيمه ومعلوله وطرقه، متبحرا في معرفة أحكامه ومعانيه ومشكله، قيما بمعرفة غريبه وإعرابه واختلاف ألفاظه، وتوفي في سنة: ست وخمسين وستمائة. تذكرة الحفاظ (١٥٣/٤).

منسوخا أو له معارض أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاما له مخصص، أو مطلقا له مقيد، فلا يجوز العمل به ولا الفتيا به حتى يسأل أهل الفقه والفتيا، ونصوص أهل هذا القول لا تكاد تنحصر، وهو وإن شاع عند عامة مقلدي أرباب المذاهب وخاصتهم مبنيٌّ على ثلاثة أمور: عدم تجزؤ الاجتهاد، وسيأتي أرجحية مقابله أو حقيته، وعلى أن النصوص الشرعية في عين دلالتها على أحكامها من قبيل المجتهد فيه، وعلى مطلوبية البحث عن المعارض، وستعلم أرجحية مقابل كل منهما مما سيأتي في باب الاجتهاد. وقوله: «من قبيل المجتهد فيه»، مقابله الذي صرح بأرجحيته أنها ليست محلا للاجتهاد، بل يجب المصير إليها بمجرد الاطلاع عليها.

الثاني: جواز العمل بالحديث أو وجوبه، ففي كتاب الجامع من العتبية: لا يجوز مخالفة نص الحديث إلا إذا خالف عمل أهل المدينة. فالمالكي لا يجوز له تقليد مالك في حكم ضعف مدركه فيه، وإنما يقلده فيما وافق الدليل أو قوي دليله على دليل غيره، امتثالا لقوله كما في التبصرة فيما رواه معن بن عيسى[1] قائلا: سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوه وما لم يوافقهما فاتركوه.

ولابن الصلاح: إذا ثبت حديث على خلاف قول المقلد وفتش فلم يجد له معارضا، وكان المفتش له أهلية فإنه يترك قول صاحب المذهب، ويأخذ بالحديث، ويكون حجة للمقلد في ترك مذهب مقلده.

وقال في إعلام الموقعين: كان الصحابة إذا بلغهم الحديث عن رسول الله ﷺ بادروا إلى العمل من غير توقف، ولا بحث عن معارض،

---

(١) هو معن بن عيسى القزاز، كان يبيع القز، روى عن مالك وجماعة، وهو ثقة وكان ربيب مالك، وهو الذي قرأ عليه الموطأ للرشيد وابنيه الأمين والمأمون، وخلف مالكا في الفقه بالمدينة، وكان أشد الناس ملازمة لمالك، وكان يتكئ عليه عند خروجه إلى المسجد حتى قيل له عصية مالك. الديباج (٢/٣٤٤).

ولا يقول أحدهم قط: هل عمل بهذا فلان، وكذا التابعون، وهذا معلوم بالضرورة لمن له أدنى خبرة بحال القوم وسيرهم. والنسخ الواقع في الأحاديث التي اجتمعت عليها الأمة لا يبلغ عشرة أحاديث البتة ولا شطرها، فتقدير الخطإ في الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطإ في تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى عنه في المسألة عشرة أقوال؛ ووقوع الخطإ في فهم كلام المعصوم أقل بكثير من وقوع الخطإ في فهم كلام الفقيه المعين، فلا يعرض احتمال خطإ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف من أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطؤه من صوابه اهـ

ثم إن بعضهم رام التوفيق بين القولين بأن الخلاف لفظي، لعدم التوارد على محل واحد، بحمل الأول على العامي الصرف الذي لا نوع أهلية فيه أصلا، أو كانت دلالة النص فيه خفية بالنسبة للعامل بها؛ وحمل القول الثاني على من كانت فيه أهلية وكانت دلالة الحديث ظاهرة. فيتحصل من ذلك اتفاق القولين على جواز العمل بالحديث أو وجوبه في حق من له علم معتبر، ومنعه في حق غيره على ما ذكر من التفصيل.

ثم قال: والحق أن الخلاف معنوي مبنيٌّ على جواز تجزؤ الاجتهاد وعدمه كما سلف، وأن هذا الجمع المذكور إنما هو قول ثالث بالتفصيل، وهو أعدل الأقوال وأولاها بالصواب انتهى ملخصا من الكتابين. وأطال في ذلك نقلا وبحثا، فليرجع إليه من أراد الزيادة.

سد الذرائع:

(سد الذرائع إلى المحرم حتم كفتحها إلى المنحتم)

قال ابن عاشور في حاشيته: الذريعة الوسيلة، قال المازري في طالع كتاب بيوع الآجال من أماليه على التلقين: إن أصل الذريعة أن الناقة الشاردة ينصب لها ما تألفه من الحيوانات لتحن إليه فتمسك؛ وعند الفقهاء منع ما يجوز ليلا يتطرق به إلى ما لا يجوز؛ فتبين أنها لقب عند الفقهاء

لذرائع الفساد خاصة، وهي الأفعال السالمة من المفسدة، لكنها تفضي لما هو مفسدة اهـ.

قال القرافي في الفرق الرابع والتسعين والمائة: الذريعة ثلاثة أقسام: مجمع على سده، ومجمع على عدم سده، ومختلف فيه.

وبيان كلامه أنه إن كان إفضاؤه محققا أو مظنونا غالبا فهو الممنوع، كحفر الآبار في الطرق، وإلقاء السموم في الأطعمة.

قال الشاطبي: ودليل هذا القسم آية: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآية، وآية: ﴿لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ الآية، وآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ﴾ الآية؛ وإن كان إفضاؤه نادرا وغير مطرد فهو ملغى إجماعا، كزرع العنب، ومشي العجل في الطرقات لاحتمال حطمها صغيرا أو غافلا، وإعلاء الأبنية لاحتمال انهدامها وسقوط شيء من أعاليها؛ وإن كان مترددا على السواء فهو محل الخلاف، ومذهبنا اعتباره لقول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[1]، فمن ذلك منع قضاء القاضي بعلمه، لأنه مظنة للشدة أو الجور، وكذا بيوع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة نقدا، لتهمة قصد التوصل بها إلى الربا، ومشهور المذهب أن هذا القسم يطرد حكمه، لأن الحكم منوط بالمظنة، وقال أصبغ في بيوع الآجال: إن علة منعها كونها أكثر معاملة أهل الربا، فيتخرج من قوله أنها لو وقعت ممن تعلم نزاهته عن ذلك أمضيت.

قال الشاطبي: واعلم أن سد الذرائع أصل شرعي قطعي متفق عليه في الجملة، وإن اختلفت العلماء في تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء

---

(١) جعله الشيخ ابن أبي زيد في رسالته موقوفا على الإمام الراشد عمر بن عبد العزيز ﷺ. قال ابن ناجي: وظاهر كلام الشيخ أنه لم يحفظه حديثا، وذكر ابن وضاح أنه حديث، وأن ابن عاصم كان يحلف الناس بالطلاق تغليظا عليهم متأولا الحديث على ذلك. قال: فذكرت ذلك لسحنون فلم يرتضه. شرح ابن ناجي على الرسالة (٣٥١/٢) ط: دار الكتب العلمية.

على ما تكرر من التواتر المعنوي في نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل المنصوص فيها خاصة، لكنها كثيرة اهـ.

وبكلامه هذا يندفع بحث القرافي في الفرق الرابع والتسعين والمائة المذكور على دليل منع بيوع الآجال، بأنها لم يثبت فيها ما يقتضي المنع، والنصوص الدالة على سد الذريعة وردت في غيرها، فينبغي أن تذكر لبيوع الآجال أدلة خاصة، أو يدعى أنها مأخوذة بالقياس، فيجب إبداء الجامع بين الأصل والفرع، حتى يتعرض الخصم لدفعه اهـ.

وقد أشار الناظم في البيت إلى أن سد الذرائع إلى المحرم أي حسم وسائل الحرام واجب، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع من ذلك الفعل، وهو مذهب مالك، فمنع بيوع الآجال المعروفة عند المالكية بهذا الاسم، ويسميها غيرهم بالعينة، ومنعها أحمد في بعض الصور خلافا للشافعي.

وكذلك يجب فتح ذريعة الواجب. قال ابن عاشور: سد الذرائع لقب على ذرائع الفساد، ولكنه من جهة اللغة يدل على معنى قولهم: «إعطاء الوسيلة حكم المقصد»، وحاصله أن وسيلة الشيء إن كانت مقدورة للمكلف فلها حكم ما تفضي إليه اهـ.

(وبالكراهة وندب وردا ....)

أي أن ذريعة المكروه ينديب سدها، ووسيلة المندوب يندب فتحها.

(...................... وألغ إن يك الفساد أبعدا
أو رجَح الإصلاحُ كالأسارى تُفدى بما ينفَع للنصارى)

يعني: أنه يجب إجماعا إلغاء الذريعة إذا كان الفساد أبعد جدا من المصلحة، والمصلحة أقرب منه؛ أو كان الفساد الناشئ عنها غير بعيد جدا، ولكن رجَحت المصلحة على المفسدة، فتلغَى الذريعة إجماعا، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال المحرم عليهم الانتفاع به، لكونهم

مخاطبين بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل ليأكله حراما حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عن ذلك إلا به؛ وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل صاحب المال؛ واشترط مالك فيه اليسارة قاله القرافي ونقله في الأصل.

قال ابن عاشور: قد يكون الشيء الواحد وسيلة لمتعدد مختلف الحكم، فينشأ في اعتبار بعض المقاصد منه دون بعض تعارض، فإما أن يرجح بشيء من المرجحات، وإما أن يتوقف فيه؛ ومن أمثلة القرافي يتضح أن الحرام المتوسل إليه فيها هو غير ما قصدت الوسيلة لأجله، لأن المقصود كف شر العدو عن أسرانا، وكف الفاسق عن الفواحش، وكلاهما واجب؛ وإنما قارن ذلك الواجب إغراؤه بتقصي آثارنا وتقويته بأموالنا، وهاتان مفسدتان، ولا ينبغي أن نصور المفسدة بأكل الكافر للحرام، إذ التحقيق أنهم غير مخاطبين بالفروع، إذ لا معنى له، وكذا كف الزاني، فإنه عارضه إغراء الفساق على التكثر من ذلك طمعا في المال وإعانتهم على أكل مال بالباطل، وفي هذا يجيء الترجيح، ويكفي مراعاة أقرب المقاصد وأكثرها؛ فقد صالح عثمان ﷺ من ادعى عليه باطلا، ووجه عليه اليمين، كراهية الحلف خشية أن يصاب بضرر من القدر، فيعتقد الناس أن تلك عقوبة، مع أن في صلحه إطعام المدعي مالا بالباطل اهـ

ثم أشار الناظم إلى ما كانت المصحلة فيه أقرب من المفسده بقوله:

(وانظر تدليَ دوالي العنب في كل مشرق وكل مغرب)

يعني: أن إجماع أهل مشارق الدنيا ومغاربها على غرس شجر العنب مع أنه ذريعة لشرب الخمر التي تعصر دليل على إلغاء الذريعة التي الفساد فيها بعيد؛ لأن مصلحة العنب والزبيب العامة أقرب من مفسدة شرب الخمر؛ وكذا المجاورة في الدور خشية الزنا.

وسد الذرائع من الاستدلال، ويقول المخالف: إنه من خواص مذهبنا، كاعتبار العوائد، والمصالح المرسلة؛ وليس كذلك، فالعرف

مشترك بين المذاهب، وقد تقدم ما في المصالح المرسلة، والذرائع أجمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام كما تقدم، نعم عملنا بها أكثر من غيرنا.

قال ابن عاصم:

وعندهم سد الذريعة انحتم ... كمثل الامتناع من سب الصنم
وبعضها لم يمتنع كالحجر ... من اغتراس الكرم خوف الخمر
وقسمها الثالث عند مالك ... معتبر لديه في المسالك
كمثل دعوى الدم دون المال ... في رأيه والبيع للآجال

يعني أن مالكا لم يوجه اليمين على المدعى عليه في دعوى الدم، لئلا يتطرق الناس إلى تعنيت بعضهم بعضا، وإذاية بعضهم بعضا؛ ولم يعتبر هذه الذريعة في دعوى المال، فوجه اليمين على المدعى عليه بمجردها، وكبيوع الآجال، فمنع منها ما كثر قصد التوصل به إلى ممنوع؛ وخالفه غيره.

حكم العمل بالإلهام:

(ويُنبَذُ الإلهام بالعراء ... أعني به إلهام الاولياء)

العراء: الفضاء الذي لا يستتر فيه بشيء، والإلهام: إيقاع شيء في القلب يثلُج له الصدر من غير نص ولا نظر في حجة، يخص الله به من يشاء.

يعني: أن الإلهام ليس حجة، لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره؛ لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان فيها، وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره بشيء، لعدم ضبط النائم، وإن كانت رؤيا حق؛ إذ لا يتمثل به الشيطان.

(وقد رآه بعض من تصوفا ... وعصمة النبي توجب اقتفا)

يعني: أنه قد رأى الاحتجاج به في حق نفسه دون غيره بعض المتصوفة؛ وبعض الجبرية جعله حجة مطلقا، لقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾، ولخبر: «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، وينطق بحكمته**»[1]، ولا حجة له فيهما.

وكون النبي ﷺ معصوما يوجب اتباعه في خواطره؛ لأن إلهامه ورؤياه وحي.

(لا يحكم الولي بلا دليل ... من النصوص ومن التأويل)

هذا البيت بيان لنبذ إلهام الأولياء، أي أنهم لا يثبتون حكما من أحكام الله إلا بدليل من الأدلة الشرعية، لانعقاد الإجماع على أنه لا تعرف أحكامه تعالى إلا بأدلتها من نص صريح أو مؤول أو غير ذلك من الأدلة الشرعية، وكان ﷺ ينتظر الوحي.

(في غيره الظن وفيه القطع ... لأجل كشف ما عليه نقع)

يعني: أن غير حكم الله تعالى من إلهامات الأولياء منه ما يكون ظنيا، ومنه ما يكون قطعيا، لما يقع لهم فيه من الكشف الذي لا غبار عليه، فقد يحصل العلم، ككون الولي تكرر أنه لا يخبر بشيء إلا كان كما أخبر، فمثل هذا يحصل العلم من غير الولي فضلا عن الولي؛ والأولياء إنما يرون أمثال الأشياء لا حقائقها بخلاف الأنبياء.

ومن ذلك ما ذكره ابن القيم في مدارج السالكين عن شيخه تقي الدين بن تيمية، قال: ولقد شاهدت من فراسة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أمورا عجيبة، وما لم أشاهده منها أعظم وأعظم، ووقائع فراسته تستدعي سفرا ضخما. أخبر الناس والأمراء سنة اثنتين وسبعمائة لما تحرك التتار وقصدوا الشام أن الدائرة والهزيمة عليهم، وأن الظفر والنصر

---

(١) أخرج طرفه الأول الترمذي في أبواب التفسير «باب ومن سورة الحجر» (رقم: ٣١٢٧). وانظر المقاصد الحسنة (ص: ٣٨) وكشف الخفاء (رقم: ٨٠).

للمسلمين، وأقسم على ذلك أكثر من سبعين يمينا، فيقال: له قل: إن شاء الله، فيقول: إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا، وسمعته يقول ذلك، قال: فلما أكثروا علي قلت: كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ أنهم مهزومون في هذه الكرة، وأن النصر لجيوش الإسلام.

ثم قال: «وأخبرني غير مرة بأمور باطنة تختص بي مما عزمت عليه، ولم ينطق به لساني. وأخبرني ببعض حوادث كبار تجري في المستقبل، ولم يعين أوقاتها. وقد رأيت بعضها، وأنا أنتظر بقيتها. وما شاهده كبار أصحابه من ذلك أضعاف أضعاف ما شاهدته. والله أعلم اهـ.

وليست هذه المسألة أي ما تحصله إخبارات الأولياء في غير الأحكام الشرعية من ظن أو علم - في جمع الجوامع، وأصلها في الضياء اللامع لحلولو، قال: نص ابن خليل السكوني[1] على أن فراسات الصالحين غالب ظن من غير قطع، إذ لا طريق للقطع. وفيه عندي نظر، بل منها ما يقع لهم الكشف فيه عيانا اهـ منه.

ولعل وجه ذكر الناظم لهذه المسألة بيان ما هو الحق عنده في الخلاف الشهير الذي أثاره بيت شيخه العلامة المختار بن بونه في وسيلته، وهو قوله:

وقطعنا بما به الولي   أخبر كفر، عكسه النبي

وقد بحث فيه الشيوخ، وقد ألف الشيخ سيدي المختار الكنتي كتابه: «جذوة الأنوار في الذب عن أولياء الله الأخيار» في الرد عليه.

وقد صوب الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ محمذ فال بن متالي[2] بيت الوسيلة بقوله:

---

(١) هو عمر بن محمد بن حمد بن خليل السكوني أبو علي، نزيل تونس الفقيه العالم العلامة السني، له تآليف منها: التميز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في الكتاب العزيز في سفرين، وجزء لطيف في البدالع. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ١٩٥).

(٢) الفقيه القاضي المشهور، توفي عام: ١٣٢٢.

وقطعنا بما به النبي أخبر حتم، عكسه الولي

وحمل بعض شراح الوسيلة كلامها على ما إذا قطع به قطعا لا يقبل الشك ولا التغيير، لأنه حينئذٍ يكون قد نزله منزلة النبي، حيث أحال عليه الكذب عقلا؛ وأما لو قطع بما أخبره به من غير أن يحيل عليه الكذب عقلا فليس بكفر، كالقطع بالإخبار من غير الأنبياء، فإن السامع قد يقطع به مع أنه يقبل التبديل عنده عقلا. قاله الشيخ محمد بن أمين بن الفراء التندغي[1] في شرحها.

وقد نظَّر العلامة المشهور الشيخ عبد القادر بن محمد بن محمد سالم المجلسي في شرح الوسيلة في مراد المختار من البيت، منكرا أن يكون قد قصد ظاهره، فانظر كلامه.

وقد ألف في المسألة الشيخ أحمد بن حمى الله التيشيتي[2] كتابه: «منة العلي في مسألة القطع بما أخبر به الولي»، نقل فيه عن بعض شيوخه أن المراد قطع يلزم منه تبليغ الولي مرتبة النبي، وقد قسم فيه أخبار الولي إلى ما يتعلق بالعقائد أو الأحكام، ثم بين مقتضى كل قسم، واستدل على ذلك بأبيات سيدي عبد الله هذه، وبكلامه في الأصل. ثم قال: إنه يحتمل أن يقال: إن مراد صاحب الوسيلة هو القسم الذي أشار إليه صاحب المراقي بقوله: والظن يختص بخمس الغيب إلخ. قال: لإتيان ناظم الوسيلة بالبيت عقب قوله:

أما سؤاله عن الغيب فلا يجوز، وهو بدعة لن تقبلا.

---

(١) هو الفقيه المشهور شارح الوسيلة، توفي سنة: ١٣٤٦.

(٢) هو العلامة الفهامة المحقق أبو العباس أحمد الصغير بن حمى الله المسلمي التيشيتي، عرف بالصغير تمييزا له من سمي أكبر منه، وذلك يكثر في متحدي الأسماء غالبا إذا كانا في موضع واحد، كان فقيها نحويا فاضلا نبيها صدرا من صدور العلماء ومفخرا من مفاخر الأولياء وأحد الفقهاء الأتقياء، له مؤلفات متعددة مفيدة. توفي سنة اثنتين وسبعين ومائتين وألف. منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور ط: مطابع الوحدة العربية [ص: ١٥١].

ثم قال الناظم:

(والظن يختص بخمس الغيب لنفي علمها بدون ريب)

يعني أن الظن يختص بخمس الغيب أي مفاتيح الغيب، لنفي العلم بها الثابت في الكتاب والسنة الصحيحة، ونفي العلم لا يستلزم نفي الظن.

وقال القرافي في كتاب الهبة والصدقة من الذخيرة ـ بعد ذكره لحديث الموطإ[1] في قصة أبي بكر في حمل حبيبة بنت خارجة ـ ما نصه: سؤال: كيف يخبر عن صفة حمل امرأته وأنه أنثى، وفي مسلم: «خمس لا يعلمهن إلا الله» وتلا ـ ﷺ ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾[2]؟

جوابه: الذي اختص به الله تعالى هو علم هذه بغير سبب محصل للعلم، والصديق ﷺ قيل: علم ذلك بسبب منام رآه، فلا تناقض اهـ

القواعد التي بني عليها الفقه:

ثم أشار الناظم إلى قواعد ثبت مضمونها بالدليل، فأشبه ارتباط جزئياتها في تعرُّف حكمها منها ارتباط الدليل بالمدلول في تعرُّف حكمه منه، فناسب لذلك إيرادها خاتمة للكلام في الأدلة، فقال:

(قد أُسِّس الفقهُ على رفع الضرر

يعني: أن بعض الأصوليين ـ وهو القاضي الحسين من الشافعية ـ قد أسس الفقه أي بنى مسائله على أربعة أصول منها: قاعدة الضرر يزال،

---

(١) الحديث أخرجه في كتاب الأقضية «باب ما لا يجوز من النحل» (رقم: ١٤٣٢).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان «باب الإيمان ما هو؟ وبيان خصاله» (رقم: ٩٧).

يشهد لهذه القاعدة حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**»[١]، وبناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد.

ومن مسائلها الحدود، والضمان، ورد المغصوب مع القيام وضمانه معَ التلف، وارتكاب أخف الضررين، والتطليق بالإعسار والإضرار، ومنع الجار من إحداث ما يضر بجاره.

(.................... وأن ما يشق يجلب الوطر)

يعني: أن القاعدة الثانية هي أن المشقة تجلب التيسير، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾.

ومن مسائلها الأخذ بالأخف، والرخص من جمع وقصر وفطر في السفر. قال القرافي: المشاق قسمان: قسم لا تنفك عنه العبادة، كالوضوء في البرد، والصوم في الحر، والمخاطرة بالنفوس في الجهاد، ونحوها، فهذا لا يوجب تخفيفا في العبادة؛ لأنها قررت معه. والثاني: ما تنفك عنه، فإن كان في مرتبة الضروريات عُفي عنه إجماعا، كما لو كانت طهارة الحدث أو الخبث تذهب النفس أو الأعضاء؛ وإن كان في مرتبة التتمات لم يعف عنه إجماعا، كالطهارة بالماء البارد؛ وما كان في الوسطى، وهي الحاجيات فمحل خلاف بين العلماء كالمرض الخفيف اهـ. قال في الأصل: كما إذا خاف باستعمال الماء مرضا خفيفا.

وأهل الفروع كثيرا ما يطلقون الضرورة على المشقة دون القسم الثالث من المناسب الذي هو أصل المصالح.

(ونفي رفع القطع بالشك.... ....)

هذه هي القاعدة الثالثة، وهي أن اليقين لا يرفع بالشك، أي استصحاب حكم الأمر المتيقن إذا طرأ الشك في حصول ضده الذي حكمهُ مضادٌ لحكمه.

---

(١) تقدم تخريجه.

ومن مسائلها البناء على اليقين في الشك في عدد الركعات، وقوله ﷺ للمدعي: «**شاهداك أو يمينه**»[1]، لأن براءة الذمة متحققة، وعمارتها مشكوك فيها.

والظاهر من إطلاقهم أن المراد بالشك ما استوى طرفاه، وذكر النووي عن أصحابهم أنه يدخل فيه الظن، فلا يجب الوضوء إذا غلب على ظنه أنه أحدث، قال في الأصل: وإنما رأى مالك الشكَّ ناقضا للوضوء في أحد قوليه، لأنه شك في الشرط الذي هو الطهارة، والأصل عدم الشرط اهـ.

ولينظر قوله: «والأصل عدم الشرط»، إذ الأصل هنا تحققه، فليس كمن تحقق الحدث ثم شك هل تطهر أم لا؟

وقد ذكر المسألة حلولو في الضياء اللامع، لكنه لم يذكر هذه العبارة، قال: وإنما رأى مالك الشك في الحدث مؤثرا في أحد قوليه، لأنه شك في براءة الذمة، أو في الشرط في هذه الصلاة، فصار شكا في مقتضي براءة الذمة اهـ.

وقوله: «إنه شك في الشرط في هذه الصلاة» واضح، لأن الشك في أحد المتقابلين شك في الآخر ضرورة، لكن أحدهما تحقق حصوله ثم طرأ الشك في استمراره، فليس كالذي شك في أصل وجوده، ومالك إنما نظر في مسألة الحدث الطارئ شكا على الطهارة المتحققة، إلى أنه بعد إلغاء هذا الشك الطارئ لم تبق الطهارة متحققة، فلا تبرأ بها الذمة من صلاة عمرت بها تحقيقا. وقد جود القرافي الكلام في تقرير هذه المسألة على مذهب مالك، قال: قال الشافعي ﷺ: إذا شك في طريان

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرهن «باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه. إلخ» (رقم: ٢٥١٥ ـ ٢٥١٦)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار» (رقم: ٣٥٦).

الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه، لا يجب معه الوضوء، فلا يجب على هذا الشاك الوضوء؛ وقال مالك رحمه الله تعالى: الشك في طريان الحدث يوجب الشك في بقاء الطهارة، والشك في بقاء الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة، هل هي سبب مبرئ أم لا؟.

وبراءة الذمة تفتقر إلى سبب مبرئ معلوم الوجود أو مظنون الوجود، لا مشكوك الوجود، فوجب أن تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها، والمجزوم بعدم الصلاة في حقه يجب عليه أن يصلي، فيجب على هذا الشاك أن يصلي بطهارة مظنونة، كما قال الشافعي ﷺ حرفا بحرف، فكلاهما يقول المشكوك فيه ملغى، لكن إلغاء مالك في السبب المبرئ، وإلغاء الشافعي في الحدث، ومذهب مالك أرجح من جهة أن الصلاة مقصد، والطهارات وسائل، وطرح الشك تحقيقا للمقصد أولى من طرحه لتحقيق الوسائل، فهذا هو الفرق بين قاعدة إلغاء الشك في طريان الأحداث بعد الطهارة عند مالك رحمه الله تعالى، وعدم إلغائه في طريان غيرها من الأسباب وروافعها، كالشك في طريان الطهارة بعد الحدث، فيلغى المشكوك فيه على القاعدة، وتجب عليه الطهارة اهـ.

(.................. وأن يحكم العرف ....

هذه هي القاعدة الرابعة، وهي أن العادة مُحكَّمة، لقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾، وقوله ﷺ لهند بنت عتبة: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[1]؛ قال القرافي: وينبغي أن تعلم أن معنى العادة في اللفظ هو أن يغلب إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن من ذلك اللفظ عند الإطلاق، مع أن اللغة لا تقتضيه؛ فهذا هو معنى العادة في اللفظ، وهو الحقيقة العرفية، وهو المجاز الراجح؛ وهو معنى

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب النفقات «باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف» (رقم: ٥٣٦٤)، ونحوه لمسلم في كتاب الأقضية «باب قضية هند» (رقم: ٤٤٧٧).

قول الفقهاء: إن العرف يقدم على اللغة عند التعارض قاله ابن فرحون.

قال حلولو: قال ابن ظفر[1]: العرف ما عرفت العقلاء أنه حسن وأقرهم الشرع عليه؛ فمنه الرجوع إلى العرف والعادة في معرفة أسباب الأحكام الإضافية، كصغر صبية وكبرها، وإطلاق ماء وتقييده، إلى أن قال: ويشمل ذلك جميع الأحكام التي أحالها على العادة فالعادة فيها محكمة.

ثم من هذا الأصل ما يختلف الحكم فيه باختلاف العوائد، كنفقات الزوجات والأقارب وكسوتهم، وما يختص بالرجال أو النساء من متاع البيت، وما العادة فيه من البياعات النقد والتأجيل، وكطول الفصل في السهو وقصره، وأقل الحيض والنفاس وأكثرهما؛ إلخ ذلك.

ومنه ما لم يختلف الحكم فيه باختلاف العوائد، كالخسة والكفاءة في النكاح.

والأحكام المبنية على العوائد تتبدل بتبدل العوائد، ويدخل في هذا تخصيص عمومات ألفاظ الناس في الأيمان والمعاملات وتقييد مطلقها بالعرف، فلا يجوز لمفت أن يفتي سائلا حتى يسأله عن عرف بلده، ولهذا قالوا: الجمود على النصوص ضلال أي فيما يرجع فيه للعرف، ولا عبرة بالعرف في التعبدات والمعاملات التي فيها نص من الشارع..

قال ابن عاشور في حاشيته: من قواعد الفقه العادة محكمة، وعدها في الأدلة لأن جريانها والحاجة إليها دليل على إذن الشارع فيها، نظرا لتتبع تصاريف الشريعة في الرفق عند الحاجة والمشقة.

---

(١) ابن ظفر المشهور هو: العلامة البارع، حجة الدين، أبو عبد الله، محمد بن أبي محمد بن محمد بن ظفر الصقلي، صاحب كتاب «خير البشر»، وكتاب «سلوان المطاع في عدوان الأتباع»، وكتاب «شرح المقامات» سكن حماة، ونشأ بمكة، وأكثر الأسفار، مات سنة: خمس وستين وخمسمائة بحماة. سير أعلام النبلاء (٢٢٩/١٥).



والعادة ما غلب على الناس من قول أو فعل أو ترك، وهو معنى قول القرافي: «غلبة معنى من المعاني»، لأنه يريد من المعنى أمرا من الأمور، مثال الأول: صيغ العقود، وكنايات الطلاق؛ ومثال الثاني: الحرز ومقدار القليل، وتقدير يوم الأجير على اختلاف أنواع الأشغال المستأجر عليها؛ ومثال الثالث: ما تساوى الناس فيه من إباحة السقي من الآبار المملوكة، والأكل من الأشجار الشاذة التي لا أهمية لثمارها في الأراضي الشاسعة.

وشرطها أن لا يشهد الشرع بإلغائها ولا باعتبارها، فإن ألغاها فلا اعتداد بها، كعوائد الجاهلية من بحيرة وسائبة ومهر البغي وحلوان الكاهن؛ وإن اعتبرها فالحجة في دليل اعتبارها لا فيها، كسلب العبد أهلية الشهادة، لاعتياد الناس اعتبار تنازل رتبته؛ وإن لم يلغها ولم يعتبرها فهي محل النظر، فإن كانت مطردة في سائر الأمة اعتبرت إجماعا، وإن كانت خاصة فالأكثر على اعتبارها بشرط أن تكون سابقة متقررة، أو طارئة مضطرا إليها، كالخماس[1]، لأن الشك في الري والخصب غالبا لا يجرئ الناس على الاستيجار، فلزم إقامة أمر الزرع من كد اليد الذي لا خسارة فيه على أحد، إذ أكثر المزارعين بقطرنا ليسوا من أهل الأموال، بل ممن يرتزق بكد يده وعمل دوابه في أرضه، ليحصل ما يقوته، وكذا بيع الخلو من الحوانيت اهـ.

قال ابن عاصم:

العرف ما يعرف بين الناس	ومثله العادة دون باس
ومقتضاهما معا مشروع	في غير ما خالفه المشروع.

(١) يعنون بالخماس مسألة خليل في المزارعة: (أو لأحدهما الجميع إلا العمل إن عقدا بلفظ الشركة لا الإجارة أو أطلقا) وصورتها: أن يخرج أحدهما البذر والأرض والبقر وعلى الآخر عمل يده فقط وله من الزرع جزء كربع أو غيره من الأجزاء. انظر شرح خليل للخرشي (٦٦/٦). وقد ألف فيها أبو علي بن رحال رسالة سماها: «رفع الالتباس في شركة الخماس».

قال سيدي عبد الله رحمه الله تعالى في رسالته القيمة المسماة بطرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، بعد كلام في العادة القولية والفعلية: وإذا علمت معنى العادتين علمت أن الشرع إنما يعتبر العادة في شيئين؛ لفظ نقل عن معناه اللغوي لأمر خصه به العرف، سواء كان عاما أو خاصا، فالأول كتناول الأرض الشجر والبناء والعكس، والخاص كاستعمال لفظ الدابة في الفرس في بعض البلدان مثلا، والأمر الذي يعتبر الشرع العادة فيه هو غلبة معنى على جميع البلاد أو بعضها كما تقدمت أمثلة ذلك، وأما عادة جرت بغير القسمين المذكورين فباطلة، دل على بطلانها الكتاب والسنة إلخ كلامه.. فانظره.

(...................... وزاد من فطَن

(كون الأمور تبعَ المقاصد

يعني: أن بعضهم زاد على الأمور الأربعة التي حصر القاضي الحسين فيها مذهب الشافعي قاعدة خامسة وهي: أن الأمور أي الوسائل بمقاصدها، أي تعطى حكمها؛ ومن مسائلها وجوب النية في الطهارة، لأنها وسيلة الصلاة، لقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**[1]»، ويدخل فيه تمييز العبادات من العادات، وتمييز أنواع العبادات بعضها من بعض، كالفرض من الندب، والظهر من العصر. ويدخل فيها أيضاً قاعدة سد الذرائع.

(................. مع تكلف ببعض وارد

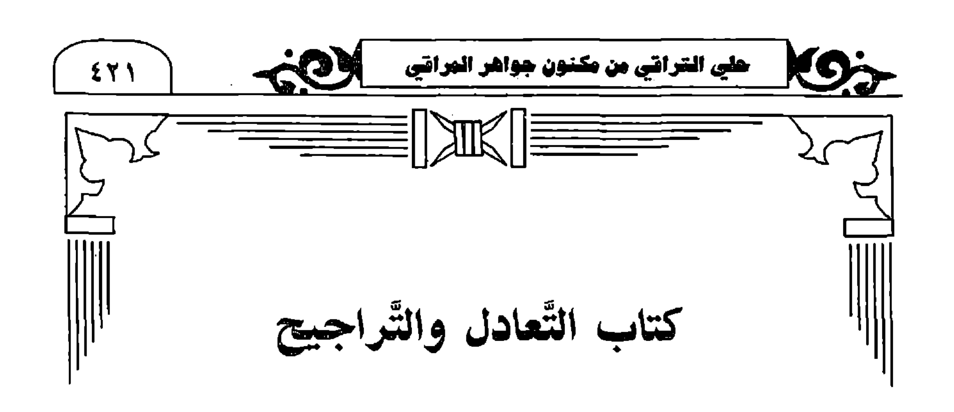
يعني: أن أكثر الفروع لا ترجع إلى تلك الأصول إلا بتكلف أو واسطة، فلو أريد الرجوع بوضوح الدلالة لزادت على المئين؛ وحصر الدبوسي مذهبَ أبي حنيفة في سبع عشرة قاعدة، ولا يخلو هذا الحصر من تكلف اهـ.

---

(١) تقدم.

قال البرماوي: قواعد فقهنا كثيرة تزيد على المائتين، وليس شيء منها في العموم كهذه الخمس، فلا ينبغي أن يذكر في أصول الفقه زيادة على ذلك؛ لأن ذلك محله الفقه اهـ





كتاب التَّعادل والتَّراجيح

هذا هو الكتاب السادس، فلما فرغ من ذكر الأدلة شرع في بيان كيفية الاستنباط منها، وأخره عن الأدلة؛ لأنه فرع عنها؛ لأن فيه بيان كيفية الاستنباط منها، وذلك لا يكون إلا بعد معرفتها؛ وهو المذكور في تعريف الفن بقوله: وطرق الترجيح قيد تال. لأنه ربما تعارض دليلان باقتضاء حكمين متضادين فاحتيج إلى معرفة التعادل والتراجيح وحكم كل منهما.

وأفرد التعادل، لأنه نوع واحد، وهو التساوي بين الأدلة، وجمع الثاني، لأنها أنواع. قال:

(ولا يجي تعارض إلا لما ... من الدليلين إلى الظن انتمى)

يعني: أنه لا يجوز عقلاً التعارض بين الدليلين إلا دليلين ظنيين، أي كانت دلالتهما على معناهما ظنية، ويمتنع التعارض بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين، كدال على قدم العالم ودال على حدوثه، أو نقليين حيث لا نسخ، أو مختلفين. والتعارض أن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر، إذ لو جاز ذلك لجاز ثبوت مدلولهما فيجتمع المتنافيان.

قال الآمدي: ويمتنع الترجيح إذ لا أولوية مع التساوي. ولقائل أن يقول: فيه نظر، فقد يكون أحد النقيضين راجحا. قال ابن عرفة: قلت: الأمر راجع إلى التفاوت في العلم ونفيه اهـ.

ومن شروط إفادة النقليات لليقين أن ينضم إلى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على إرادة ذلك المعنى. وقد تقدم ذلك في قوله:

والنقل بالمنضم قد يفيد للقطع ....

وكذلك لا يجيء تعارض بين قطعي وظني لإلغاء الظني حينئذٍ، والظن يتطرق للنقلي من جهة السند أو الدلالة.

(والاعتدال جائز في الواقع كما يجوز عند ذهن السامع)

يعني: أن الاعتدال بين الدليلين الظنيين جائز في الواقع أي نفس الأمر عند الأكثر؛ والمراد به تنافيهما على حكمين متناقضين مع اتحاد الفعل من غير مرجح لأحدهما على الآخر، إذ لا محذور في ذلك، ومنعه أحمد والكرخي حذرا من التعارض في كلام الشارع.

قال الآمدي: ويمكن العمل بمجموعهما بأن يكونا كالدليل الواحد، ومقتضاهما الوقف أو التخيير، بأن يعمل المكلف بما شاء منهما، إن شاء أثبت وإن شاء نفى، بمنزلة تخيير خصال الكفارة، والتخيير بين إخراج الحقاق وبنات اللبون إذا اجتمع في ماله مائتان من الإبل بقوله ﷺ: «**في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة**»[1]، فإنه إن أخرج أربع حقاق فقد عمل بالنص وإن أخرج خمس بنات لبون فقد عمل بالنص اهـ.

وأما التعادل بين الظنيين في ذهن السامع لهما، وهو المجتهد فهو جائز وواقع اتفاقا، وهو منشأ تردده.

(وقولُ من عنه روي قولان مؤخر إذ يتعاقبان
إلا فما صاحَبه مُؤيِّد وغيره فيه له تردد)

يعني: أنه إذا نقل عن مجتهد قولان في مسألة متعاقبان، وعلم

---

(١) هذا طرف من حديث كتاب أبي بكر إلى أنس لما وجهه إلى البحرين أخرجه البخاري في كتاب الزكاة «باب زكاة النعم» (رقم: ١٤٥٤).

المتأخر منهما فالمتأخر منهما هو قوله، والمتقدم مرجوع عنه، فهو مرجوح عنده غالبا، فلا عمل عليه كالمنسوخ قاله القرافي في شرح التنقيح.

قال في الأصل: وفيه عندي نظر، لأن أقوال العلماء لا تخرج عن عين الشريعة كما في الميزان للإمام الشعراني، ولأنه يعمل به للضرورة، وما عمل به فهو من الشريعة، ولأن من أصولنا مراعاة الخلاف، ولذلك كان الفسخ في النكاح المختلف فيه بطلاق، وفيه الإرث، ولا فرق بين اتحاد القائل واختلافه في جميع ذلك، وكذلك البيع الفاسد المختلف فيه يمضي بالثمن إذا فات اهـ منه.

قال ابن عاصم:

.... وإن وجد	قولان عن مجتهد في متحد
وقتا فإن رجح واحد قبل	أولا فذا وذا لديه يحتمل
فإن يك التاريخ مما حققا	فإن ثانيا رجوع مطلقا
وعندما يجهل وقت فرطا	إن أمكن الجمع وإلا سقطا

تحقيق أن حكم قول الإمام المرجوع عنه ليس كحكم الشرع المنسوخ:

قلت: وقد حقق المسألة الإمام المحقق أبو عبد الله الشريف التلمساني في جواب له في جامع المعيار؛ فقد سأله أبو سعيد بن لب[1] عن مسألة تقليد إمام من الأئمة في أحد قولين صدرا عنه مع عدم علم التاريخ فيهما وإمكان الرجوع عن أحدهما؛ وقد جرى الناس على استباحة ذلك. فأجاب بما حاصله أن أهل الاجتهاد قسمان:

---

(١) هو فرج بن قاسم بن لب أبو سعيد الأندلسي، شيخ شيوخ غرناطة، كان شيخا فاضلا عالما متفننا، انفرد برئاسة العلم وإليه كان المفزع في الفتوى، وكان إماما في أصول الدين وأصول الفقه، وله تآليف مفيدة. الديباج (١٣٩/٢) وتوفي عام اثنين وثمانين وسبعمائة. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٢١٩).

ـ مجتهد مطلق، وهو الذي يكون مطلعا على قواعد الشرع، محيطا بمداركها، عارفا بوجوه النظر فيها. فهذا إذا تعارض عنده دليلان وعلم المتأخر حكم بنسخه للمتقدم، وصير المتقدم لغوا، كأنه لم يكن البتة، فلا يعتبره في أصل ولا ترجيح.

ـ ومجتهد في المذهب: وهو الذي يكون مطلعا على قواعد إمامه الذي قلده، محيطا بأصوله ومآخذه التي إليها يستند، وعليها يعتمد، عارفا بوجوه النظر فيها؛ نسبته إليها كنسبة المجتهد المطلق إلى قواعد الشرع. فهذا إذا كان لإمام مذهبه قولان، ولم يعلم المتأخر منهما، نظر أي القولين هو الجاري على مذهب إمامه، وتشهد له أصوله، فيعمل به ويفتي؛ وأما إن علم المتأخر منهما فلا ينبغي أن يعتقد أن حكمه في ذلك كحكم المجتهد المطلق في أقوال الشارع من أنه يلغي القول الأول، ولا يعتبره البتة؛ وذلك أن الشارع رافع وواضع لا تابع؛ فإذا نسخ القول الأول رفع اعتباره رفعا كليا؛ وأما إمام المذهب فليس برافع ولا واضع، بل هو في كلا اجتهاديه طالب حكم الشرع ومتبع لدليله، فهو في اعتقاده ثانيا أنه غالط في اجتهاده الأول، يجوز على نفسه في اجتهاده الثاني من الغلط ما اعتقده في اجتهاده الأول، ما لم يرجع إلى نص قاطع؛ وكذلك مقلدوه يجوزون عليه في كلا اعتقاديه ما يجوز على نفسه من الغلط والنسيان، فلذلك كان لمقلده أن يختار القول الأول إذا رآه أجرى على قواعده، وكان هو من أهل الاجتهاد المذهبي؛ فإن لم يكن من أهله وكان مقلدا صرفا تعين عليه العمل بآخر اجتهاديه لأنه أغلب على الظن إصابة في بادي الرأي؛ فهذا هو سر الفرق بين الصنفين وفصل القضية فيها.

وحاصله أن قول الشارع إنشاء وأقوال المجتهدين أخبار؛ وبهذا يتبين غلط من اعتقد من الأصوليين أن القول الثاني من إمام المذهب حكمه حكم الناسخ من قول الشارع اهـ كلامه.

قال الآمدي: ولو جهل المتأخر من القولين وجب اعتقاد نسبة المتأخر إليه في نفس الأمر دون المتقدم، ولا يجوز للمقلد العمل بواحد

منهما قبل التبين، لاحتمال أن يكون العمل بالمنسوخ اهـ.

قال ابن عرفة بعد نقله: انظر هذا مع ذكر ابن القاسم وسحنون في المدونة قولين عن مالك دون بيان الأول منهما؛ وقد يبين الأول ويأخذ به، فيجب كون أخذه إنما هو من حيث اجتهاده لا من حيث كونه لمالك؛ وفي كونه كنصين ناسخ ومنسوخ نظر، لأن المنسوخ من نصوص الشارع بنص آخر، فيجب العمل به، ولا كذلك المرجوع عنه من أقوال المجتهدين اهـ من أصليه.

فإن لم يتعاقب القولان، بأن قالهما معا، كأن يقول في المسألة قولان، أحدهما كذا، والآخر كذا، فقوله منهما ما صاحبه مُؤيد، أي مقو له على الآخر، كقوله: هذا أشبه أو أحسن أو أولى، وكتفريعه عليه.

وقول المجتهد: «في المسألة قولان» لا يحمل على اعتقاده القولين لتناقضهما، بل يحمل أن فيها قولين للعلماء، أو ما يقتضي قولين من أصلين، أو على معنى الإخبار بأنه تقدم له فيها قولان، وذلك لتعادل الأدلة عنده؛ ولا يجوز كما قال ابن الحاجب والعضد أن يكون للمجتهد قولان في المسألة متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد.

فإن لم يذكر المجتهد مع أحد القولين مرجحا فهو متردد بينهما.

وإنما ذكر هذه المسألة هنا؛ لأن تعارض قولي المجتهد في حق مقلده كتعارض الأدلة الشرعية في حق المجتهد؛ ولذلك يحمل عام المجتهد على خاصه ومطلقه على مقيده ومحتمل كلامه على صريحه، كما يفعل في نصوص الشارع قاله القرافي.

فائدة ذكر الأقوال الضعيفة في كتب الفقه:

(وذكر ما ضعف ليس للعمل إذ ذاك عن وفاقهم قد انحظل)

يعني: أن ذكر الأقوال الضعيفة في كتب الفقه ليس للعمل بها، لأن العمل بالضعيف ممنوع باتفاق أهل المذهب وغيرهم، إلا إذا كان العامل

مجتهدا مقيدا ورجح عنده الضعيف، فيعمل به ويفتي ويحكم، ولا ينقض حكمه. وقد نقل القادري[1] في رفع العتاب والملام كثيرا من الأنقال عن كثير من المحققين على منع العمل بالضعيف، وأطال في ذلك.

وإنما يذكرونها في كتبهم لما أشار إليه بقوله:

(بل للترقي لمدارج السنا ويحفظ المُدرك من له اعتنا)

يعني: أن ذكر الأقوال الضعيفة في كتب الفقه يكون للترقي لمدارج السنا بالفتح أي: القرب من رتبة الاجتهاد، حيث يعلم أن هذا القول صار إليه مجتهد، ولهذا قال بالقول الذي رجع عنه مالك كثير من أصحابه وممن بعدهم، وليحفظ المُدرك أي الدليل من له اعتناء بحفظه، وهو المتبصر.

فالتبصر هو أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبداد بالنظر، ولا إهمال للقائل؛ وهي رتبة مشايخ المذاهب وأجاود طلبة العلم قاله زروق في تأسيس القواعد، ونقله في الأصل.

قال القرافي في شرح التنقيح: فإن قلتَ: لأيِّ شيء جَمَع الفقهاء الأقوال كلها السابقة واللاحقة في كتب الفقه، بل كان ينبغي ألّا يُثْبَت لكل إمام إلا قوله الذي لم يَرْجع عنه؟

قلتُ: ما ذكرتموه أقرب للضبط، غير أنهم قصدوا معنى آخر، وهو الاطلاع على المدارك واختلاف الآراء، وأنَّ مِثْل هذا قد صار إليه المجتهد في وقت، فيكون ذلك أقرب للترقي لرتبة الاجتهاد؛ وهو مطلب عظيم أهم من تيسير الضبط، فلذلك جُمِعت الأقوال في المذاهب اهـ

ويشهد لما ذكر الواقع، فإن كثيرا من الأقوال المرجوع عنها للإمام

---

(١) قال الشيخ عبد الحي الكتاني: هو شيخنا الدراكة المشارك الفهامة البركة الماجد ابن الأماجد، أبو عبد الله محمد ـ فتحا ـ ابن قاسم بن محمد القادري الحسني الفاسي، كان من أعيان علماء فاس، و كانت وفاته سنة ١٣٣١ فجأة، رحمه الله ورضي عنه، فهرس الفهارس (٢/٩٣٥).

مالك قال بها كثير من أصحابه ومن أتى بعدهم من أهل مذهبه.

ولولي الدين في التحرير: وفائدة ذكر المرجوح معرفة طرق الاجتهاد، والتمييز بين الصحيح والفاسد، ولئلا يؤدي اجتهاد بعض متابعيه إليه، ولا ينتبه لفساده؛ فيتخذه مذهبا اهـ.

وظاهره امتناع أخذ متابعي الأئمة بأقوال الأئمة التي رجعوا عنها.

والمدرك بضم الميم من أدرك الرباعي، ولم يسمع فيه الفتح، والفقهاء يفتحون الميم، والصواب الضم. انظر المصباح.

(و لمراعاة الخلاف المشتهر أو المراعاة لكل ما سطر)

أي أن الأقوال الضعيفة تذكر أيضاً لمراعاة الخلاف المشهور، أو لمراعاة كل ما سطر من الأقوال، ضعيفا كان أو غيره، على الخلاف هل يراعى كل خلاف أو المشهور خاصة. فيذكر الضعيف مثلا بأن النكاح صحيح ليراعى في الفسخ، فيكون بطلاق. قال خليل: وهو طلاق إن اختلف فيه اهـ.

تنبيه: مراعاة الخلاف قاعدة من قواعد مذهب مالك رحمه الله تعالى، رسمها الشيخ ابن عرفة بقوله: «رعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر». قال: كإعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، ومدلوله عدم فسخه، ولازمه ثبوت الإرث بين الزوجين فيه، وهذا المدلول أعمل في نقيضه وهو الفسخ دليل آخر، وهو دليل فسخه اهـ.

وقد ذكر ابن عرفة في صدر كلامه على هذه القاعدة أنها استشكلت من ثلاثة وجوه:

الأول: أن رعي الخلاف إن كان حجة عم، وإلا بطل أو ضبط تخصيصه بموضع دون آخر.

الثاني: على فرض صحته ما دليله شرعا؟ وعلى أي شيء من قواعد

أصول الفقه ينبني؟ مع أنهم لم يعدوه منها.

الثالث: أن الواجب على المجتهد اتباع دليله إن اتحد أو راجحه إن تعدد، فقوله بقول غيره إعمال لدليل غيره دون دليله.

وقد أجاب ابن عرفة عن هذه الاستشكالات بقوله:

أما الأول فالجواب عنه أنه حجة في موضع دون آخر، وضابطه رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قول المخالف، كرجحان دليل المخالف في ثبوت الإرث عند مالك على دليل مالك في لازم مدلول دليله وهو نفي الإرث. وثبوت الرجحان ونفيه بحسب نظر المجتهد في المسألة.

أما الثاني فبيان جوابه من وجهين:

الأول: أن دليله هو الدليل الدال على وجوب العمل بالراجح، وهو مقرر في أصول الفقه، فلا نطيل بذكره.

الثاني: حديث: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة**»[1]، وصحة الحديث ودلالته على ما قلناه واضحة بعد تأمل ما ذكرناه وفهم ما قررناه.

وأما الجواب عن الثالث من أنه إعمال لدليل غيره وترك لدليله، فإنا قد بينا أنه إعمال لدليله من وجه هو فيه أرجح، وإعمال لدليل غيره فيما هو فيه عنده أرجح حسبما بيناه وحسبما تضمنه حديث «الولد للفراش»، والعمل بالدليلين فيما كل منهما هو فيه أرجح ليس هو إعمالا لأحدهما وتركا للآخر، بل هو إعمال للدليلين معا.

وانظر كلامه في مختصره الفقهي في خاتمة كلامه على الأنكحة

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب البيوع» باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه» (رقم: ٢٢١٨)، ومسلم في كتاب الرضاع «باب الولد للفراش وتوقي الشبهات» (رقم: ٣٦١٣).

الفاسدة[١]. وقد أطال الرصاع[٢] الكلام على القاعدة في شرحه لحدود ابن عرفة.

شروط العمل بالضعيف:

(وكونه يلجي إليه الضرر إن كان لم يشتد فيه الخور
وثبت العزو وقد تحققا ضرا من الضر به تعلقا)

يعني: أن الضعيف يذكر في كتب الفقه لما تقدم، ولكونه تلجئ الضرورة إلى العمل به بشرط أن يكون الضعيف غير شديد الضعف، فلا يجوز اتفاقا العمل بالضعيف جدا، وهو ما لو حكم به القاضي المجتهد لنقض حكمه؛ وبشرط أن يثبت عزوه إلى قائله خوفا أن يكون ممن لا يقتدى به لضعفه في الدين أو العلم أو الورع، فإن لم يثبت عزوه إليه لم يجز العمل به؛ وبشرط أن يتحقق تلك الضرورة في نفسه، ولا يجوز له أن يفتي به غيره، إذ لا يتحقق الضرورة من غيره كما يتحققها من نفسه، ولذلك سدوا الذريعة، فقالوا: لا تجوز الفتوى بغير المشهور خوف أن لا تكون الضرورة محققة. قال الشيخ العربي الفاسي[٣]: وكون الإنسان قد يطلع على ضرورة غيره لصحبة أو مجاورة نادر، لم يلتفت إليه العلماء اهـ.

وأصل الكلام في المسألة للبناني في حاشيته عند قول المختصر: «فحكم بقول مقلده». وقد نقل كلامه الدسوقي في حاشيته، ثم قال: ويؤخذ

(١) المختصر الفقهي ٣٥/٤. ط/الفاروق بدبي.

(٢) هو محمد بن قاسم أبو عبد الله الأنصاري التونسي، شهر بالرصاع الفقيه العالم العلامة الصالح المفتي، أخذ عن جماعة من أصحاب ابن عرفة وغيرهم كالبرزلي وأبي القاسم العبدوسي، توفي سنة: ٨٩٤. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٣٢٤).

(٣) هو أبو عبد الله محمد العربي ابن الشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي، الشيخ الإمام العلامة العمدة المحقق الفهامة، له تآليف كثيرة منها مرآة المحاسن في ترجمة والده وغيرها، وتوفي سنة ١٠٥٢ الشجرة (٤٣٧/١).

من كلامه هذا أنه يجوز للمفتي أن يفتي صديقه بغير المشهور إذا تحقق ضرورته؛ لأن شأن الصديق لا يخفى على صديقه اهـ قاله الأمير في حاشية عبق اهـ منها.

والذي يظهر أن المراد بالضرورة فيه الحاجة لا الاضطرار، وإلا فهو يبيح ما كان حراما قطعا، لما علم أن الضرورات تبيح المحظورات. والله تعالى أعلم.

ثم وقفت على التعبير بالحاجة في جواب للسنوسي حول المقلد والمجتهد نقله صاحب المعيار في جامعه، قال: أما من يقلد في الرخصة ـ يعني: رخص المذاهب ـ من غير تتبع، بل عند الحاجة إليها في بعض الأحوال، لخوف فتنة أو نحوها فله ذلك.

ثم قال في خاتمة الجواب: أما من قلد القول الشاذ، لأنه حق في حق من قال به، وفي حق من قلده، ولم يحمله عليه مجرد الهوى، بل الحاجة والاستعانة على دفع ضرر ديني أو دنيوي يؤدي إلى فتنة في الدين، ثم شكر الله على كون ذلك القول وافق غرضه وهواه، ولو لم يجد من الحق ما يوافق هواه لصبر وخاف الله تعالى، فهذا ترجى له السلامة في تقليده ذلك. والله تعالى أعلم.

قلت: ومن اشتراطهم ثبوت العزو يعلم أنه ليس بصواب الاكتفاء بقولهم: «قيل»، كما هو كثير في الكتب.

قال ابن عرفة في مختصره: ناقل الفرع الغريب يجب عليه عزوه إلى قائله اهـ.

وقال البرزلي ناقلا عنه: عادة المحققين عدم الاكتفاء بنقل المتأخر إذا لم يعزه لأصل مشهور أو معروف اهـ

وقال شيخ شيوخنا محمد المختار بن أحمد فال في مسألة عزاها

للمعيار عن بعضهم ما نصه: انظر هل يجوز تقليد هذا البعض في فتياه هذه اعتمادا على نقل صاحب المعيار لها، لأن ثقته تقتضي أن لا ينقل إلا عمن يجوز تقليده، أو لا يجوز لجهلنا بحاله من علمه ودينه، لانعقاد الإجماع أنه لا يجوز تقليد مجهول الحال اهـ باختصار من فوائده ومسائله.

قال القادري في رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام بعد كلام: والمستحب للإنسان أن لا يخالف المشهور ولو عند الضرورة، ولاسيما أهل الاقتداء والعلم والورع، وقد صرح بهذا الاستحباب أبو الفضل العقباني[1]، ونصه: المالكي إذا قلد في مسألة تنزل به ـ أي ألجأته الضرورة إليها ـ شاذ مذهبه أو مذهب الشافعي فقد فعل خلاف الأولى اهـ. نقله العلمي[2] في نوازل الطلاق والخلع.

(وقول من قلد عالما لقي الله سالما فغير مُطلَق)

يعني: أنه إذا تقرر منع الفتوى والعمل بغير المشهور علم أن قول بعضهم: «من قلد عالما لقي الله سالما» غير مُطلَق أي عام، بل إنما يسلم إذا كان قول العالم راجحا أو ضعيفا عمل به للضرورة بالشروط المذكورة، أو رجحه العامل إن كان من أهل الترجيح.

والظاهر أن المراد بالعالم المجتهد المطلق، سواء قلنا: كلٌّ مصيب أو المصيب واحد قاله في الأصل وغيره.

وأصل ما ذكره الناظم في هذا البيت أشار إليه الونشريسي في جامعه

(١) هو الإمام قاسم بن سعيد بن محمد العقباني التلمساني، الإمام أبو الفضل وأبو القاسم، شيخ الإسلام ومفتي الأنام، الفرد العلامة الحافظ المجتهد المعمر، حصل العلوم حتى وصل درجة الاجتهاد، وله اختيارات خارجة عن المذهب، توفي في عام: أربعة وخمسين وثمانمائة. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٢٢٣).

(٢) هو أبو الحسن علي بن علي الشريف العلمي، الفقيه النبيه، العلامة الفاضل المحقق المطلع البارع في الأحكام والنوازل، أخذ عن الشيخ عبد القادر الفاسي ومحمد العربي بردلة وغيرهم، ألف النوازل المشهورة بنوازل العلمي. الشجرة (٤٨٥/١) قال: ولم أقف على وفاته.

المعيار والتسولي[١] في شرح التحفة؛ ففي المعيار من جواب للمؤلف حول المقلد والمجتهد ما نصه: وأما قولهم: «من قلد عالما فقد برئ مع الله»، فيعنون بشروطه، وهي ثلاثة نص عليها في التنقيحات[٢] نقلا عن الرياشي[٣] فانظرها اهـ كلامه.

وللتسولي في شرح التحفة في الكلام على إرث الخنثى ما نصه: وقولهم: «من قلد عالما لقي الله سالما» معناه: إذا كان العالم مشهورا بالعلم والتقوى، فالتقوى تمنعه من أن يقول باطلا، والعلم يعرف به ما يقول، وإن لم يكن كذلك فلا يجوز استفتاؤه ولا تقليده، ومقلده مغرور لاحق له الوعيد اهـ.

التخريج:

(إن لم يكن لنحو مالك أُلِفْ قول بذي وفي نظيرها عُرِف
فذاك قوله بها المخرّج وقيل عزوه إليه حرج)

يعني: أنه إذا لم يوجد لنحو مالك من المجتهدين قول في هذه المسألة، لكن عرف له قول في نظير تلك المسألة أي مشابهتها فقوله ذلك في تلك المسألة هو قوله المخرج في نظيرها، أي خرجه أصحاب ذلك المجتهد فيها إلحاقا لها بنظيرها بجامع العلة، بناء على أن لازم المذهب يعد مذهبا، والأصل عدم الفارق. قال الولاتي في شرحه: كمسألة قصر

(١) هو القاضي أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي، الفقيه النوازلي الحامل لواء المذهب المحقق العلامة المتفنن، له تآليف شاهدة له بطول الباع وسعة الاطلاع، منها: شرح على التحفة وحاشية على شرح الشيخ التاودي على لامية الزقاق وشرح الشامل وغير ذلك، توفي سنة: ١٢٥٨ الشجرة (٥٦٧/١).

(٢) هو كتاب في أصول الفقه لشهاب الدين يحيى بن حسن السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ سبع وثمانين وخمسمائة. إيضاح المكنون (٣٣٠/٣).

(٣) لا أدري من المراد؟ لكن الرياشي المشهور هو: العباس بن الفرج أبو الفضل اللغوي النحوي، قرأ على المازني النحو، وقرأ عليه المازني اللغة، قتل سنة: سبع وخمسين ومائتين. بغية الوعاة (٢٦/٢).

الصلاة لأهل البادية إذا رحلوا بنية قطع مسافة القصر إلى مكان معين بلا نية إقامة دونه؛ خرجها شيخ ابن ناجي[١] على مسألة النواتية إذا نووا قطع مسافة القصر إلى مكان معين بلا نية إقامة دونه، بجامع العلة التي هي السفر مع الأهل والولد والمال والعبيد اهـ منه.

وظاهر هذا أن كون الأهل والمال معه في السفر جزء علة القصر، وليس كذلك، فإن علة القصر هو قطع المسافة دفعة بلا نية إقامة دونه. وأما كون السفر صحبة الأهل والمال فإنما المتوهم كون ذلك مانعا من القصر، فاحتيج إلى ما يدفع ذلك، فقاس شيخ ابن ناجي مسألة أهل البادية على النواتية المنصوص عليها في نفي مانعية هذه الأشياء. والله تعالى أعلم.

وهذا ما يفيده كلام ابن ناجي، فقد نقله الحطاب في حاشيته، ونصه: وروى ابن وهب عن سالم بن عبد الله بن عمر أن رجلا سأله فقال: إن أحدنا يخرج في السفينة يجعل فيها أهله ومتاعه وداجنه ودجاجه أيتم الصلاة؟. قال إذا خرج فليقصر الصلاة، وإن خرج بذلك، وكون أهله معه ومتاعه لا يمنعه من الترخص بالسفر كالجمال قاله في الطراز. وقال ابن ناجي: وأقام شيخنا منها أن العرب إذا سافروا بأهلهم وأولادهم السفر الطويل المعزوم أنهم يقصرون وأفتى به غير ما مرة، وهو ظاهر لا يحتاج إلى بينة اهـ.

وكأن يقال: ثبتت الشفعة في الشقص من الدار، فيقال: قوله في الحانوت كذلك. وقيل: إن عزو القول المخرج إلى المجتهد ذو حرج أي إثم، لاحتمال أن يكون عنده فارق بين النظيرين؛ وهذا مبنيٌّ على أن لازم المذهب لا يعد مذهبا.

(وفي انتسابه إليه مطلقا خُلْفٌ مضى إليه من قد سبقا)

يعني: أنه على القول الأول، وهو أن القول المخَرَّج تجوز نسبته إلى

---

(١) المراد به هنا البرزلي لأنه هو الذي يعني بقوله «شيخنا» عند الإطلاق، كما هو معلوم من اصطلاحه.

الإمام، فإنهم اختلفوا في نسبته إلى المجتهد انتسابا مطلقا، أي غير مقيد بأنه مخرج على قوله، والأصح أنه لا ينسب إليه إلا مقيدا.

والحاصل أن في المسألة ثلاثة أقوال: الجواز مطلقا، والمنع مطلقا، والجواز إن قيد بالتخريج، لئلا يلتبس المخرج بالمنصوص.

ثم اختلفوا هل يجوز العمل به والإفتاء مطلقا، وهو لأكثر المالكيين، أو لا يجوز بالكلية، وإنما يذكر تفقها وتفننا فقط، وقيل: يجوز إذا لم يكن في المسألة نص للإمام، وهذان القولان لبعض المالكية أيضاً.

(وتنشأ الطرق من نصين تعارضا في متشابهين)

يعني: أن الطرق أي أقوال أصحاب المجتهدين المختلفة قد تنشأ، أي ينشأ اختلافها من نصين للمجتهد متعارضين في مسألتين متشابهتين مع خفاء الفرق بينهما؛ فمن أصحابه من يقرر النصين في محلهما، ويفرق بين المسألتين، ومنهم من يخرج نص كل في الأخرى، فيحكي في كل واحدة منهما قولين: أحدهما منصوص، والآخر مخرج، فتارة يرجح في كل نصها، ويفرق بينهما، وتارة يرجح في إحداهما نصها وفي الأخرى المخرج، ويذكر ما يرجحه على نصها.

تعريف الترجيح وحكمه:

(تقوية الشِّق هي الترجيح وأوجب الأخذ به الصحيح)

يعني: أن الترجيح هو تقوية الشِّق أي أحد الشقين أي الدليلين الظنين المتعارضين بوجه من الوجوه المرجحات المذكورة هنا وغيرها.

ووجوب الأخذ به أي العمل هو القول الصحيح الذي وقع عليه الإجماع، إذ العمل بالقول المرجوح ممتنع، سواء كان قطعيا كتقديم النص المتواتر على القياس، أم ظنيا كالترجيح بكثرة الرواة ونحوها مما سيأتي.

قال ابن عاشور في حاشيته: العمل بالراجح واجب بناء على ما تقدم

في باب القياس أن كل حكم معلل بالمصلحة، وعلى ما يأتي في باب الاجتهاد من أن لله حكما واحدا في كل مسألة، فإذا تعارض الدليلان لزم تطلب المرجح لاحتمال أن يكون في أحدهما مفسدة؛ والقول بالتخيير يفضي إلى التشهي في الدين، وهو من الهوى إلا عند من يجوز تعدد الحق، وهم المصوبة؛ والقول بالوقف إن أريد به عدم الإقدام على الشيء فيرد عليه أنه قد يكون مقتضى أحد النصين حرمة والآخر وجوبا، فكيف يمكن التوقف؟ وإن أريد به الرجوع إلى دليل آخر كون الأصل في الأشياء الإباحة، أو أصل المنافع الحل والمضار المنع، فهذا عين الترجيح اهـ.

(وعمل به أباه القاضي إذا به الظنُّ يكون القاضي)

يعني: أن القاضي أبا بكر الباقلاني يجب عنده العمل بالراجح إلا ما رجح ظنا، فلا يجب العمل به، إذ لا ترجيح عنده بظن، فلا يعمل بواحد منهما؛ ووافقه البصري من المعتزلة إلا أنه قال: إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير، وإنما يجب العمل عندهما بالراجح قطعا؛ وهو مردود بالإجماع.

قال في شرح التنقيح: حجة المنع أن الدليلين إذا تعارضا ورجح أحدهما ففي كل واحد منهما مقدار هو مُعارَض بمثله، فيسقط المِثْلان، ويبقى مجرد الرُّجْحان، ومجرد الرجحان ليس بدليل، وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه، فلا يُعْتمد على الرجحان. والجواب: أن القول بالترجيح ليس حكما بمجرد الرجحان، بل بالدليل الراجح، ولا نُسلِّم أن الحصة المساوية في جهة الرجحان تسقط بمقابلها إذا عَضَدها الرجحان، وإنما نُسلِّم السقوط مع المساواة، وهذا كما نقضي بأَعْدل البيِّنتين، ليس معناه أنَّا نقضي بمزيد العدالة دون أصلها، بل بأصل العدالة مع الرجحان، فيُقضَى بالبيِّنة الراجحة، لا برجحانها مع قطع النظر عنها، فكذلك هاهنا اهـ.

(والجمع واجب متى ما أمكنا إلا فللأخير نسخ بُيِّنا
ووجب الإسقاط بالجهل وإن تقارنا ففيه تخيير زُكن)

الجمع عبارة عن حمل أحد الدليلين على الآخر أي جعل أحدهما مفسرا بمقتضى الآخر، كالجمع بين المطلق والمقيد بأن يقيد المطلق بمقدار ما يقتضيه المقيد، والجمع بين العام والخاص بجعل عموم العام صادقا على غير ما صدق عليه الخاص من الأفراد، وهو ناشئ عن التعارض قاله ابن عاشور في حاشيته.

والجمع بين الدليلين المتقابلين من كتاب أو سنة أو منهما أو من نصين للمجتهد واجب، لأن العمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه، ولو كان الجمع من وجه، كتخصيص العام بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيد، وتأويل الظاهر بما يوافق الآخر الذي هو نص.

مثاله: حديث الترمذي وغيره: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[1]، مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[2]، الشامل للإهاب المدبوغ وغيره، فحمل على إهاب لم يدبغ؛ فجعل عموم الإهاب في: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب**» خاصا بغير المدبوغ جمعا بين الدليلين.

ومن ذلك تعارض السنة والكتاب، كقوله ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[3]، فإنه عام في ميتة البحر حتى خنزيره، مع قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾، فإنه شامل لخنزير البحر؛ فتعارض عموم الكتاب والسنة في خنزير البحر، فحمل الكتاب على خنزير البر، للتبادر إلى الذهن عند إطلاق الخنزير، جمعا بين الدليلين.

والجمع يكون بالحمل على جزئيتين، كقوله ﷺ: «**خير الشهداء من**

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس «باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة» (رقم: ٤١٢٨)، والترمذي «باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت» (رقم: ١٧٢٩).

(٣) تقدم.

يشهد قبل أن يستشهد»[١]، وقال: «شر الشهداء من شهد قبل أن يستشهد»[٢]؛ فيحمل الأول على حقوق الله، أو من لم يعلم المشهود له به، والثاني على حقوق الآدمي العالم؛ وتارة على حكمين أو حالين، كقوله ﷺ: «الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم»[٣]، وقوله ﷺ: «من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل له»[٤]، فيحمل الأول على الندب، والثاني على رفع الحرج؛ أو يحمل الوجوب على الحالة التي يتأذى الغير برائحته فيها؛ والندب على غير ذلك. وقيل: لا يجب الجمع، وهو ضعيفٌ.

فإذا لم يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين وجب كون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم إذا كان قابلا للنسخ كالإنشاء، سواء كانا قطعيين أو ظنيين، إذا علم المتأخر منهما. فإن لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن وأمكن النسخ وجب الإسقاط لهما والرجوع إلى غيرهما، لتعذر العمل بواحد منهما، لاحتمال كون كل منهما ناسخا ومنسوخا.

فإن تقارن المتعارضان في الورود من الشارع، بأن قالهما في وقت واحد، ففيه تخيير للمجتهد في العمل بأيهما شاء إن تعذر الترجيح لتعادلهما في ذهن المجتهد، وإلا صير إلى الترجيح. وهذا إذا تعذر الجمع

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الشهادات «باب ما جاء في الشهداء أيهم خير» (رقم: ٢٢٩٧) لكن بلفظ: «خير الشهداء من أدى شهادته قبل أن يسألها»، وأصله في صحيح مسلم في كتاب الأقضية «باب بيان خير الشهود» (رقم: ٤٤٩٤) ولفظه: «ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها».

(٢) أخرج مسلم في معناه: «قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي القرن الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم، والله أعلم أذكر الثالث أم لا؟ قال: ثم يخلف قوم يحبون السمانة يشهدون قبل أن يستشهدوا». في كتاب فضائل الصحابة «باب فضل الصحابة ﷺ. .إلخ» (رقم: ٦٤٧٣).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة» (رقم: ٣٥٤)، والترمذي في أبواب الجمعة «باب ما جاء في الوضوء يوم الجمعة» (رقم: ٤٩٧).

وإلا جمع بينهما؛ لأن العمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ثم الترجيح، ثم التخيير.

(وحيثما ظُن الدليلان معا ففيه تخيير لقوم سمعا
أو يجب الوقف أو التساقط وفيه تفصيل حكاه الضابط)

يعني: أن الدليلين إذا ظن المجتهد تعادلهما في نفس الأمر، أو جزم به بناء على جوازه، فإنه يتخير في العمل بأيهما شاء قاله القاضي، بناء على أنه لا تخلو الواقعة عن الحكمين.

وقيل: يجب الوقف عن العمل بواحد منهما، بناء على أن كل مجتهد مصيب، والإصابة مرتبة على حصول غلبة الظن، والظن مفقود هنا في كل واحد منهما، لمعارضته بالآخر.

وقيل بسقوط كل منهما، فيرجع إلى البراءة الأصلية. وقد حكى السبكي تفصيلا، وهو التخيير في الواجبات؛ لأنها قد يخير فيها كخصال الكفارة، والتساقط في غيرها.

تنبيه: حاصل الفرق بين الوقف والتساقط أنه في الوقف لا يجب الرجوع إلى الغير، بل ربما يظهر له مرجح بعدُ، وفي التساقط يجب العدول عنهما والرجوع إلى الغير، نص على ذلك الكوراني، ومقتضى كلام حلولو أن الوقف بمعنى التباس الحكم، وهو مذهب من يقول إن المصيب واحد، وأن التساقط بمعنى وقف النفي، وهو اللازم على القول بأن كل مجتهد مصيب. والله تعالى أعلم اهـ.

قال في نثر الورود: ثم اعلم أن القول بجواز وقوع التعادل في نفس الأمر لا يمكن معه ترجيح فيما علم فيه التعادل في نفس الأمر؛ لأن المتعادلين في نفس الأمر لا يمكن ترجيح أحدهما، وأما التعارض في ذهن المجتهد فلا ينافي الترجيح.

(وإن يُقدَّم مشعِرٌ بالظن فانسخ بآخر لدى ذي الفن)

يعني: أنه إذا تقابل دليلان نقليان، أحدهما قطعي والآخر ظني، وعلم المتأخر فالمتأخر ناسخ للمتقدم، إذا كان المتأخر هو القطعي وإلا قدم القطعي، لأنه لا ينسخه الظني قاله في الأصل. لكنه ذكر عن الآيات البينات أن الذي ينسخه الظني من القطعي إنما هو استمراره، وهو ظني.

أما القطعي العقلي فلا يعارضه الظني لانتفاء الظن ضرورة عند القطع بنقيضه.

(ذو القطع في الجهل لديهم معتبر وإن يعم واحد فقد غبر)

يعني: أن القطعي إذا تقابل مع الظني وجهل المتقدم منهما من المتأخر فالمعتبر القطعي.

ثم محل كل ما تقدم إنما هو فيما إذا تساوى الدليلان في العموم والخصوص؛ فإن كان أحدهما أعم مطلقا أو من وجه فقد مضى حكمه في باب التخصيص، حيث قال:

«قصر الذي عم... إلخ»،

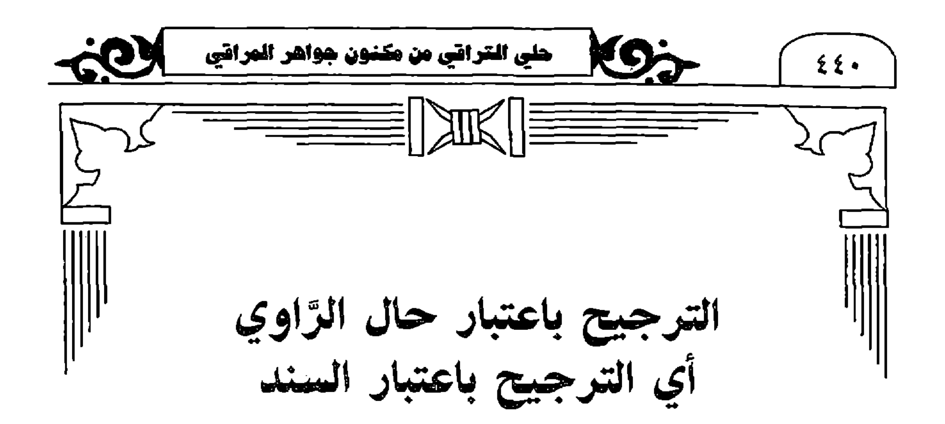
وقال:

«وهو حجة لدى الأكثر... إلخ»،

وقال:

«وإن يك العموم من وجه ظهر... إلخ».

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



الترجيح باعتبار حال الرَّاوي
أي الترجيح باعتبار السند

(قد جاء في المُرجِّحات بالسند علوه والزيد في الحفظ يعد
والفقه واللغة والنحو ورع وضبطه وفطنة فقد البدع)

السند هو الطريق الموصلة إلى المتن أي رجاله، والإسناد ذكر تلك الطريق، وكل منهما قد يطلق على الآخر. يعني أن من المرجحات باعتبار السند علوه، أي قلة الوسائط بين من رواه عنه المجتهد وبين النبي ﷺ؛ لأنها يقل معها احتمال النسيان والاشتباه والزيد والنقص؛ ومنها الزيد في الحفظ أي كون أحد الراويين أحفظ من الآخر. مثاله: اختلافهم في استسعاء العبد في خلاص نفسه إذا لم يكن الشريك المقوم عليه مليا؛ قال مالك: لا يستسعى، واستدل بحديث ابن عمر ﷺ، وهو قوله ﷺ: «**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق العبد عليه، وإلا فقد عتق منه ما عتق**[1]». وقال أبو حنيفة: يستسعى، واستدل بحديث سعيد بن أبي عروبة[2]، وهو قوله ﷺ: «**من أعتق نصيبا له في مملوك فعليه خلاصه من**

(١) تقدم.

(٢) هو سعيد بن أبي عروبة مهران الإمام الحافظ أبو النضر العدوي مولاهم، البصري أحد الأعلام، حدث عن الحسن ومحمد بن سيرين وقتادة وخلق كثير، وهو أول من=

ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال استسعي العبد في قيمته غير مشقوق عليه[١]». فقدم الأول، لأن مالكا أحفظ.

ومنها الفقه، أي كون الراوي فقيها في الباب المتعلق به المروي، أو أفقه فيقدم ابن وهب في المناسك على ابن القاسم؛ لأنه أعلم بها، وابن القاسم في غيرها. ومنها اللغة أي العالم بالعربية، والأعلم بها. ومنها النحو أي العالم بالنحو والأعلم به، وكذا البيان. ومنها الورع والأورع. ومنها الضبط أي الضابط والأضبط، والضبط كونه غير كثير الخطإ، وكثير الخطأ حديثه ضعيف. ومنها الفطنة أي الحذق. ومنها فقد البدع أي كونه حسن الاعتقاد. وإنما رجح جميع من ذكر؛ لأن الوثوق بهم أكثر من الوثوق بغيرهم.

(عدالة بقيد الاشتهار وكونه زُكي باختبار)

يعني: أن من اشتهر بالعدالة عند الناس يرجح مرويه على مروي عدل غير مشتهر العدالة، لأنه أوثق. وكذا شهرته بصفة من الصفات المتقدمة. ويرجح مروي من زُكي باختبار من المجتهد على مروي المزكى عنده بالإخبار، إذ ليس الخبر كالعيان.

(صريحها وأن يُزَكِّى الأكثر ....)

يعني: أنه تقدم رواية من صرح بتزكيته كما تقدم في قوله:

«ومثبت العدالة اختبار... إلخ»،

على رواية من تزكيته ضمنيّة، كما تقدم في قوله:

وفي قضا القاضي وأخذ الراوي.. إلخ

= صنف الأبواب بالبصرة، وقيل: إنه تغير حفظه قبل موته بعشر سنين، مات سنة: ست وخمسين ومائة، رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ (١/١٣٣).

(١) حديث سعيد ابن أبي عروبة أخرجه البخاري في كتاب الشركة «باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل» (رقم: ٢٤٩٢)، ومسلم في كتاب العتق «باب ذكر سعاية العبد» (رقم: ٣٧٧٣).

وكذا يرجح مروي من زكاه الأكثر على مروي من زكاه أقل، لشدة الوثوق به لزيادة العدد.

(................. وفقد تدليس كما قد ذكروا)

يعني: أن الراوي العدل غير المدلس يرجح حديثه على حديث المدلس المقبول، وهو المدلس في الإسناد عادة المصرح بالسماع في عين الحديث المروي، وأما تدليس الشيوخ فالظاهر أن صاحبه غير مقبول، وتدليس التسوية يسقط أصل العدالة.

(حرية والحفظ علم النسب وكونه أقرب أصحاب النبي)

يعني: أن ممن ترجح روايته الحر، فتقدم روايته على رواية العبد، وضعف الترجيح بها العراقي في «الغيث». وكذا ترجح رواية الحافظ على رواية من لم يحفظ، وهو من يتخيل اللفظ، ثم يتذكره ويؤديه بعد تفكر؛ ومن لا يقدر على التأدية أصلا، لكن إذا سمع اللفظ علم أنه مرويه عن فلان، كقول أبي محذورة: «لقنني رسول الله ﷺ الأذانَ تسعَ عشرة كلمة»[1]؛ ورواية عبد الله بن زيد: «لا ترجيع فيه»[2]، وهو لا يحكيه لفظا عن رسول الله ﷺ، وكذا على من يحدث من الكتاب، لاعتناء الأول بمرويه.

ويرجح حديث معروف النسب على حديث غير معروفه، لشدة الوثوق به، لأن غير مشهور النسب قد يشاركه ضعيف في الاسم؛ ومشهور النسب هو معلومه أو هو غيره بل هو أخص منه، لكن حكمهما في الترجيح واحد. قال الآمدي: لأن احتراز مشهور النسب عما يوجب نقص منزلته يكون أكثر اهـ

ويرجح أيضا مروي من كان مجلسه من الصحابة عادة أقرب إلى

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة «باب كيف الأذان» (رقم: ٥٠٢)، والترمذي في أبواب الصلاة «باب ما جاء في الترجيع في الأذان» (رقم: ١٩٢).

(٢) حديث عبد الله بن زيد في الأذان أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة «باب كيف الأذان» (رقم: ٤٩٩).

رسول الله ﷺ، وهو أكابر الصحابة؛ وقيل: من كان أقربَ مسافةً وقت تحمل الحديث. وجه الأول أن أكابر الصحابة أشد ثقة من غيرهم، ووجه الثاني أن القريبَ في المسافة أشد تمكنا من حفظ اللفظ.

قال في مفتاح الوصول: كترجيح أصحابنا حديث ابن عمر في إفراد الحج[١] على حديث أنس أنه سمع رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة[٢]، لأن ابن عمر كان في حجة الوداع كبيرا، وكان أنس صغيرا؛ وقد روى الثقات عن زيد بن أسلم[٣] أن ابن عمر سئل عن قول أنس، فقال: إن أنس بن مالك يدخل على النساء متكشفات الرؤوس؛ وإني كنت تحت ناقة رسول الله ﷺ يمسني لعابها[٤]. هـ منه.

لكن نسبة أنس للصغر في حجة الوداع فيما روي عن ابن عمر ﵄ لا تصح، لأنه إذ ذاك يناهز العشرين. ثم رأيت ابن الملقن في توضيحه نظّر فيما روي عن ابن عمر من ذلك قائلا: لأن حجة الوداع كانت وسن أنس نحو العشرين، وقد جاء في الصحيح أنه منع من الدخول على النساء حين بلغ عمره خمس عشرة سنة، وذلك قبل الحجة بنحو خمس سنين، وسنه نحو سن ابن عمر، ولعله لا يكون بينهما إلا نحو من سنة أو دونها اهـ.

(ذكورة إن حاله قد جهلا وقيل: لا، وبعضهم قد فصلا)

يعني: أنه تقدم رواية الذكر على الأنثى إذا جهل كونها أضبطَ منه؛ وقيل: لا يقدم عند جهل الأضبطية، وهو للإسفراييني. وبعضهم قد فصل، فقال: يرجح الذكر في غير أحكام النساء بخلاف أحكامهن فيرجحن فيها؛ لأنهن أضبط فيها، كالحيض والعدة.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب في الإفراد والقران» (رقم: ٢٩٩٤).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب في الإفراد والقران» (رقم: ٢٩٩٥).

(٣) هو زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة، ويقال: أبو عبد الله، المدني الفقيه مولى عمر، روى عن أبيه وابن عمر وأبي هريرة وعائشة وغيرهم، ثقة من أهل الفقه والعلم، وكان عالما بتفسير القرآن، مات سنة: ست وثلاثين ومائة. تهذيب التهذيب (٣/٣٩٥).

(٤) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٦/٤٤٧) ط: دار الفكر.

(مـا كـان أظـهـر روايـة ومـا وجـه الـتـحـمـل بـه قـد عـلـمـا)

يعني: أن ما كان من الحديث أظهر رواية من غيره قدم عليه قال السبكي: وظهور طريق روايته. والمراد بظهور طريق الرواية كونها واضحة في إفادة المروي وضبطه، وطريق الرواية المعارضة خفية للإجمال فيها؛ فالسماع طريق واضح في إفادة المروي، بخلاف الإجازة، لما فيها من الإجمال.

وتقدم رواية من علمت جهة تحمله من سماع لفظ الشيخ أو قراءة عليه على رواية من لم تعلم جهة تحمله.

(تـأخـر الإسـلام والبـعـض اعـتـمـى تـرجـيـحَ مـن إسـلامـه تـقـدمـا)

يعني أنه يرجح بتأخر إسلام الراوي، لظهور تأخر خبره، فهو أقل احتمالا للنسخ؛ فالترجيح بالتأخر ليس من جهة كونه وصفا للراوي؛ لأنه ليس صفة شرف بالنسبة لمتقدم الإسلام، بل باعتبار كونه قرينة خارجة لتأخر مرويه عن معارضه.

قال في مفتاح الوصول: كترجيح أصحابنا حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ سلم من اثنتين وتكلم وبنى على صلاته[1]، على حديث ابن مسعود: «كنا نسلم على رسول الله ﷺ، وهو في الصلاة، فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي، سلمنا عليه، فلم يرد علينا، فقلنا: يارسول الله كنا نسلم عليك في الصلاة فترد علينا، فقال: «**إن في الصلاة شغلا**»[2]. وفي رواية أخرى: «**إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن الله قد أحدث ألا**

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب السهو «باب من لم يتشهد في سجدتي السهو» (رقم: ١٢٢٨)، ونحوه لمسلم في كتاب المساجد «باب السهو في الصلاة والسجود له» (رقم: ١٢٨٨).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العمل في الصلاة «باب ما ينهى من الكلام في الصلاة» (رقم: ١١٩٩)، ونحوه لمسلم في كتاب المساجد «باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته» (رقم: ١٢٠١).

تكلموا في الصلاة»[1]. واحتجت الحنفية بهذا الحديث على أن الكلام في الصلاة يبطلها كالحدث اهـ.

واختَار بعضهم ترجيحَ خبر متقدم الإسلام، لأن متقدم الإسلام لأصالته فيه أشد تحرزا من متأخره، فالترجيح له من حيث كون التقدم صفة شرف له، لاطلاعه على ما لم يطلع عليه غيره.

(وكونه مباشرا أو كلفا أو غير ذي اسمين للامن من خفا
أو راويا باللفظ أو ذا الواقع وكون من روّاه غيرَ مانع)

يعني: أنه يقدم خبر المباشر لمرويه على غيره؛ لأنه أعرف بالحال، كحديث الترمذي عن أبي رافع أنه ﷺ تزوج ميمونة ﵂ حلالا، وبنى بها حلالا، قال: وكنت الرسول بينهما[2]، مع حديث الصحيحين عن ابن عباس ﵁ أنه تزوجها ﷺ وهو محرم[3]، وما في الصحيحين أو أحدهما يقدم من جهة كونه أقوى وأصح.

كذلك تقدم رواية المتحمل بعد البلوغ على غيره المتحمل قبله، للاختلاف فيه، ولأن المكلف أضبط.

وتقدم رواية غير ذي اسمين على رواية ذي اسمين، لأن تطرق الخلل إلى صاحب الإسمين أكثر، لاحتمال أن يشاركه ضعيف في واحد منهما، وذو الاسم الواحد يبعد التدليس فيه؛ فإن قطع بعدم المشاركة فالظاهر أنه لا ترجيح حينئذٍ باتحاد الاسم.

ويقدم الراوي باللفظ على الراوي بالمعنى، لسلامة المروي باللفظ من احتمال وقوع الخلل؛ وتقدم رواية صاحب الواقعة؛ لأنه أعرف بها،

---

(١) هذه الرواية أخرجها أبو داود في سننه في كتاب الصلاة «باب رد السلام في الصلاة» (رقم: ٩٢٤).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم.

كحديث ميمونة ﵂ عند أبي داود: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف»[١]، مع حديث ابن عباس المتقدم؛ وفيه تقديم صاحب الواقعة ولو أنثى على خبر الذكور. ويقدم خبر الراوي عن شيخه الذي لم يمنعه من روايته عنه، بأن لم ينكر روايته عنه، على خبر راو أنكر شيخه الذي رواه عنه روايته له عنه. وإن قلنا بعدم قبول إنكاره؛ لأن الظن الحاصل من الأول أقوى، وقد تقدم قوله:

والجزم من فرع وشك الأصل... إلخ

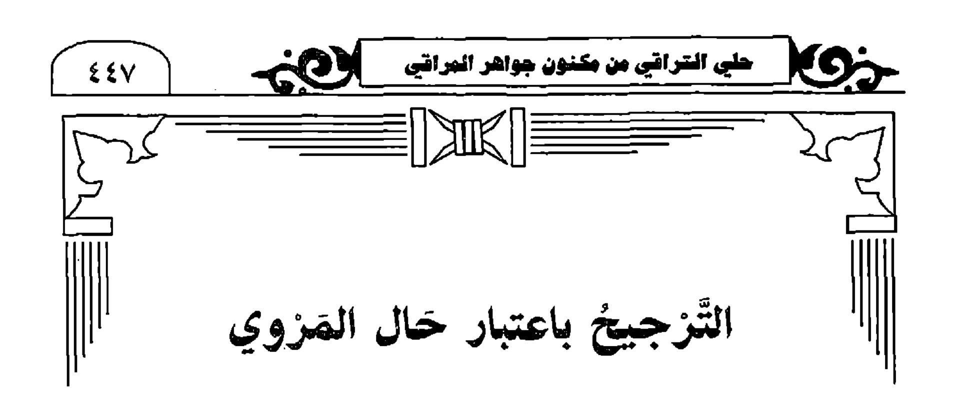
(وكونه أُودِع في الصحيح لمسلم والشيخِ ذي الترجيح)

يعني: أنه يقدم الخبر الواقع في الصحيحين: البخاري ومسلم، أو في أحدهما على ما في غيرهما، وكذا ما لم يقع فيهما مما هو على شرطهما، ثم ما هو على شرط البخاري، ثم ما هو على شرط مسلم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) حديث ميمونة أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في كتاب المناسك «باب المحرم يتزوج» (رقم: ١٨٤٣)، ونحوه لمسلم كما تقدم.



التَّرْجيحُ باعتبار حَال المَرْوي

(وكثرة الدليل والرِّوايه مرجِّح لدى ذوي الدِّرايه

يعني: أنه يرجح بكثرة الدليل الموافق لأحد المتعارضين من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، على الحديث الذي لا يوافقه، لأن الظن في الموافق أقوى؛ كحديث عائشة في التغليس بالصبح رواه الشيخان[1]، يوافقه قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ الآية، لأن من المحافظة الإتيان بالموقت أول وقته، فيرجح على حديث رافع بن خديج[2]: «**أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر**»[3] رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه والترمذي، وقال: صحيح.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب وقت الفجر» (رقم: ٥٧٨) عن عائشة ﵂ قالت: «كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس»، ومسلم في كتاب المساجد «باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها وهو التغليس» (رقم: ١٤٥٩).

(٢) هو رافع بن خديج بن رافع بن عدي، الأنصاري الأوسي الحارثي، أبو عبد الله، أو أبو خديج، عرض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر فاستصغره، وأجازه يوم أحد، فخرج بها وشهد ما بعدها، مات سنة أربع وسبعين. الإصابة (٢/٣٦٢).

(٣) الحديث أخرجه الترمذي بهذا اللفظ في كتاب الصلاة «باب ما جاء في الإسفار بالفجر» (رقم: ١٥٤)، وكذا النسائي مقتصرا على أوله في كتاب المواقيت «باب الإسفار» (رقم: ٥٥٠)، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة «باب وقت الصبح»=

وكذا يرجح الحديث بكثرة رواته؛ لأن الكثرة تفيد قوة الظن؛ مثاله قول الشافعي في الرسالة: إن الأخذ بحديث عبادة بن الصامت في ربا الفضل[١] أولى من الأخذ بحديث أسامة: «**لا ربا إلا في النسيئة**»[٢]، لأن عبادة معه عمر وعثمان وأبو سعيد وأبو هريرة، والخمسة أولى من واحد، وحديث عبادة في مسلم، وحديث أسامة في الصحيحين.

قال في الآيات البينات: ولا يبعد عند تعارض كثرة الأدلة وكثرة الرواة تقديم كثرة الأدلة.

قال في مفتاح الوصول: مثال الترجيح بكثرة الرواة ترجيح أصحابنا حديث إيجاب الوضوء من مس الذكر على حديث طلق بن علي[٣]، وهو قوله: «**هل هو إلا بضعة منك**»، فإن حديث الوضوء رواه أبو هريرة وابن عمر وزيد بن خالد[٤] وسعد بن أبي وقاص وجابر بن عبد الله وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة؛ وما كان أكثر رواة أرجح؛ وقيل: لا يقع بكثرة الرواة ترجيح، كما لا يقع بكثرة الشهود ترجيح اهـ.

قال في نشر الورود: ولا يخفى أن الترجيح بكثرة الرواة من ترجيح السند، فجعله من الترجيح باعتبار المروي لا يخفى ما فيه اهـ.

(وقوله فالفعل فالتقرير فصاحةٌ وأُلفِيَ الكثير)

= (رقم: ٤٢٤) لكن بلفظ: «**أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم أو أعظم للأجر**»، ونحوه لابن ماجه في كتاب الصلاة «باب وقت صلاة الفجر» (رقم: ٦٧٢).

(١) تقدم.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب بيع الدينار بالدينار نساء» (رقم: ٢١٧٨ ـ ٢١٧٩)، ونحوه لمسلم في كتاب المساقاة «باب بيع الطعام مثلا بمثل» (رقم: ١٢٨٨).

(٣) تقدم تخريج الحديثين.

(٤) هو زيد بن خالد الجهني، مختلف في كنيته: أبو زرعة، وأبو عبد الرحمن، وأبو طلحة، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعن عثمان وأبي طلحة وعائشة، وشهد الحديبية، وكان معه لواء جهينة يوم الفتح، وحديثه في الصحيحين وغيرهما، مات سنة: ثمان وسبعين الإصابة (٢/٤٩٩).

يعني: أنه يقدم الخبر الناقل لقوله على الخبر الناقل لفعله الصريح، لاحتمال الفعل الاختصاص به ﷺ.

قال في مفتاح الوصول: مثاله: ترجيح أصحابنا حديث عثمان: قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا ينكح المحرم ولا ينكح**»[١]، على حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ نكح ميمونة وهو محرم[٢]؛ وذلك لأن الفعل يحتمل الخصوصية، ولا يدل على دوام الحكم، بخلاف القول.

ويقدم الفعل على التقرير؛ لأن التقريرَ فعلٌ ضمنيٌّ كما تقدم في قوله:

وفـــي الـــفـــعـــل انـــحـــصـــر تـــقـــريـــره

والصريح أقوى من الضمني؛ ولكونه وجوديا والتقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل الوجودي؛ ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف.

وربما قدم الفعل على القول، كما ذكره المالكية ومن وافقهم من أن الإحرام من الجعرانة الذي فعله أفضل من التنعيم الذي أمر به عائشة ﷺ.

ورد بأن أمره يحتمل الخصوصية لعائشة، فليس أقوى من فعله، بل هو دونه كما قالوا، لاحتمال أنه أمرها بذلك لضيق الوقت، لا لأنه أفضل.

والخبر الفصيح يقدم على غيره، للعلم بأن غير الفصيح مرويٌّ بالمعنى، وتدخل في الفصاحة هنا البلاغةُ.

أما زيادة الفصاحة فلا يرجح بها، فلا يرجح الأفصح على الفصيح؛ لأن النبي ﷺ ينطق بالأفصح والفصيح، فلا فرق في ثبوتهما عنه، لاسيما إذا خاطب من لا يعرف غير تلك اللغة التي ليست بأفصح اهـ. وقيل:

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج «باب نكاح المحرم» (رقم: ٧٧٠)، ومسلم في كتاب النكاح «باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته» (رقم: ٣٤٤٦).

(٢) تقدم.

يرجح، لأنه أقرب إلى كون اللفظ له ﷺ؛ لأنه أفصحُ العربِ.

(زيــادةٌ ولــغــةُ الــقــبــيــل   ورُجِّــح الــمُــجِــلُّ لــلــرســول

يعني: أن الخبر المشتمل على زيادة يقدم على غيره، لما فيه من زيادة العلم، كخبر التكبير في العيد سبعا[1]، رواه أبو داود عن عائشة، مع خبر التكبير فيه أربعا[2]، رواه أبو داود عن أبي موسى الأشعري؛ وأخذ بالثاني الحنفية تقديما للأقل.

ويرجح الخبر الوارد بلغة القبيل أي قريش، فإنه يقدمُ على الواردِ بلغةِ غيرِهِم، لاحتماله الرواية بالمعنى.

ويرجح الخبر المشعر بعلو شأنه ﷺ على غيره؛ لأن علو شأنه كان يتجدد شيئا فشيئا، فما أشعر به فهو المتأخر، كأن يعلم من أحدهما أنه ورد في حال القوة والآخر في حال الضعف، فيقدم الأول.

وكذا المشعر بعلو شأن الصحابة، أي كون أحدهما يتضمن نفي نقص عن الصحابة رضوان الله عليهم، والآخر يضيفه إليهم. قال الباجي في إحكام الفصول: مثل أن يستدل المالكي في أن الضحك في الصلاة لا ينقض الوضوء بما روى جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «**الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء**»[3]، فيعارضه الحنفي بما روي عن أبي المليح[4] عن أبيه قال: بينا نحن نصلي خلف رسول الله ﷺ إذ أقبل رجل ضرير، فوقع في حفرة، فضحكنا منه،

---

(١) رواه مالك في الموطأ في كتاب العيدين «باب ما جاء في التكبير والقراءة في صلاة العيدين» (رقم: ٤٣٦)، وأبو داود في كتاب الصلاة «باب التكبير في العيدين» (رقم: ١١٤٩).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة «باب التكبير في العيدين» (رقم: ١١٥٣).

(٣) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطهارة (١٧٢/١).

(٤) هو أبو المليح بن أسامة الهذلي، قيل: اسمه عامر، وقيل: زيد بن أسامة، روى عن أبيه وعائشة وابن عباس وغيرهم. تهذيب التهذيب (٢٤٦/١٢).

فأمرنا رسول الله ﷺ بإعادة الوضوء والصلاة[١]. فيقول المالكي: خبرنا أولى، فإن خبركم فيه إضافة نقص وقسوة إلى الصحابة ﷺ، بأن يشتغلوا عن الصلاة بالضحك من رجل تردى في بئر؛ هذا مع ما كانوا عليه من الإقبال على الصلاة، وضد ما وصفهم الله به من التراحم والتعاطف، قال: «رحماء بينهم» اهـ.

قال ابن عاصم:

أو عمل السلف مقتضاه مع اطلاعهم على سواه
أو دل فيهم على التنزيه أو كان لا تعم بلوى فيه

(وشُهرةُ القصة ذكرُ السبب وسمعُه إياه دون حُجُب)

يعني: أن الخبر ذا القصة المشهورة يقدم على ذي القصة الخفية؛ لأن القصة المشهورة يبعد فيها الكذب قاله القرافي. مثاله الخلاف بين العلماء في جواز النكاح من غير إشهاد مقارن للعقد، فإن مالكا أجازه مستدلا بحديث أنس بن مالك: أنه ﷺ تزوج صفية في غزوة خيبر فأولم بتمر وأقط ولم يشهد؛ ولذلك شك الصحابة هل اتخذها زوجة أو سرية حتى حجبها، فعلموا أنها زوجة؛ وهي قصة مشهورة[٢]. واستدل غيره بحديث ابن عباس: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»[٣]. وحديث مالك أولى لأنه في قصة مشهورة.

والخبر المذكور فيه السبب مقدم على ما ليس كذلك، لاهتمام

---

(١) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الطهارة (١/١٦١ ـ ١٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المغازي «باب غزوة خيبر» (رقم: ٤٢١٣)، ونحوه لمسلم في كتاب النكاح «باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها» (رقم: ٣٥٠٠).

(٣) الحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب النكاح «باب لا نكاح إلا بولي» (٧/١١١).

راوي الأول به، والاهتمام دليل كمال الضبط للمروي، إذ يترتب عليه عادة، ولأنه يعين على فهم المعنى. والخبر المسموع دون حجاب مقدم على الخبر المسموع من وراء حجاب، حيث أمن اللبس في الثاني، وإلا لم يقبل، كرواية القاسم بن محمد[١] عن عائشة: «أن بريرة عتقت، وكان زوجها عبدا»[٢]. رواه مسلم، يقدم على رواية الأسود بن يزيد[٣]: «أنه كان حرًّا»[٤]؛ لأن القاسم ابن أخيها، وكان يراها، بخلاف الأسود، وقال البخاري: إن القائل: «إنه حر» الحكم[٥] لا عائشة.

(والمدني والخبر الذي جمع حكما وعلة كقتل من رجع)

يعني: أن الخبر المدني مقدم على المكي، والمكي ما كان قبل الهجرة، ولو في سفرها على الأصح، لتأخره عنه. والخبر الذي جمع الحكم وعلته مقدم على ما فيه الحكم فقط؛ لأن الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني، وقوله: (كقتل من رجع) إشارة لحديث البخاري: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[٦]، فإنه يقدم على حديث الصحيحين: «أنه ﷺ نهى عن قتل النساء

---

(١) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ﷺ الإمام القدوة أبو عبد الرحمن القرشي التيمي المدني الفقيه، قتل أبوه فربى يتيما في حجر عمته عائشة ﷺ فتفقه بها، مات في آخر سنة ست ومائة أو أول سنة سبع. تذكرة الحفاظ (٧٤/١).

(٢) هذه الرواية أخرجها مسلم في كتاب العتق «باب بيان أن الولاء لمن أعتق» (رقم: ٣٧٨٢).

(٣) هو الأسود بن يزيد بن قيس الإمام أبو عمرو النخعي، الفقيه الزاهد العابد عالم الكوفة وابن أخي عالمها علقمة وخال إبراهيم النخعي الفقيه، مات في سنة: خمس وسبعين أو قريبا منها رحمة الله عليه. تذكرة الحفاظ (٤١/١).

(٤) هذه الرواية أخرجها أبو داود في كتاب الطلاق «باب من قال كان حرًّا» (رقم: ٢٢٣٥)، والنسائي «باب خيار الأمة تعتق وزوجها حر» (رقم: ٣٤٥١).

(٥) يعني الحكم بن عتيبة الحافظ الفقيه أبا عمر الكندي مولاهم الكوفي شيخ الكوفة، يروي عن إبراهيم النخعي وغيره، مات في سنة خمس عشرة ومائة تذكرة الحفاظ للذهبي (٨٨/١).

(٦) تقدم.

والصبيان»[١]. ففي الأول نيط الحكم الذي هو القتل بعلته التي هي تبديل الدين، بخلاف الثاني، فإنه لم تبين فيه العلة. وقد تقدم عند قوله:

وإن يك العموم من وجه ظهر... إلخ

فحملوا النساء فيه على الحربيات، ولا يقال: هذا جمع بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر، ففيه العمل بهما، والكلام في الترجيح الذي هو إعمال أحدهما وإلغاء الآخر؛ لأنا نقول: التعارض بينهما ليس إلا في المرتدات، وقد ألغينا الثاني بالنسبة إليها، فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه، وذلك هو حقيقة الترجيح قاله في الآيات البينات. وانظر الأصل.

(وما به لعلة تَقَدُّم وما بتوكيد وخوف يُعلم)

يعني: أن الخبر المتقدم فيه ذكر العلة مقدم على عكسه؛ لأنه أدلُ على ارتباط الحكم بالعلة من عكسه؛ وعكس النقشواني ذلك، ورد عليه في الآيات البينات بما يعلم من مراجعة الأصل.

والخبر الذي فيه توكيد مقدم على الخالي من ذلك، كحديث ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**»[٢]، مع حديث مسلم: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**»[٣]. فإنه لو سلمت دلالته للحنفية على أنها تزوج نفسها كان

---

(١) تقدم تخريج نهيه عن قتل النساء، وأما نهيه عن قتل الصبيان فقد أخرجه أيضاً البخاري في كتاب الجهاد، «باب قتل النساء في الحرب» (رقم: ٣٠١٥)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، «باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب» (رقم: ١٧٤٤).

(٢) أخرجه ابن حبان في كتاب النكاح «باب ذكر بطلان النكاح بغير ولي» (رقم: ٤٠٧٤ بترتيب ابن بلبان) لكن بالتكرير مرتين فقط، والحاكم في المستدرك في كتاب النكاح (رقم: ٢٧٦٣).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب النكاح «باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت» (رقم: ٣٤٧٦).

معارضا، والمشتمل على التأكيد مقدم عليه؛ مع أن الحديث يمكن أن يكون المراد منه أن الولي لا يزوجها إلا بإذنها الصريح، بخلاف البكر فسكوتها إذن، وقد أخرج الدارقطني وابن ماجه مرفوعا: «**لا تزوج المرأةُ المرأةَ، ولا تزوج المرأةُ نفسها**»[1].

والخبر المشتمل على تخويف مقدم على الخبر الخالي من ذلك، ومثل له بما في البخاري أن عمارا ﷺ قال: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ»[2]، فإنه في حكم المرفوع، فيقدم على ما استدل به القائل بوجوب صوم يوم الشك، كما يروى عن أحمد، لخلوه من التهديد الموجود في معارضه؛ ويقدم على الأحاديث المرغبة في النفل، واستشكل بأنه تقديم خاص على عام، ويمكن أن يقال: قدم الخاص على العام فيما تعارضا فيه.

(وما يَعُم مطلقا إلا السبب فقدمنه تقض حكما قد وجب)

يعني: أن العام المطلق، وهو الذي لم يرد على سبب خاص، مقدم على العام ذي السبب؛ لأن الثاني باحتمال قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوة؛ إلا في صورة السبب، فهو أقوى فيها؛ لأنها قطعيةُ الدخول في العمومِ عند الأكثر.

قال في مفتاح الوصول: من المرجحات أن يكون أحد المتنين واردا على سبب بخلاف الآخر، فإن الوارد على سبب أرجح في السبب، والوارد على غير سبب أرجح في غير السبب. ومثال الأول ترجيح ما روي أن رسول الله ﷺ مر بشاة لميمونة فقال: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[3]،

---

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب النكاح (٣/٢٢٧)، وابن ماجه في كتاب النكاح «باب لا نكاح إلا بولي» (رقم: ١٨٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصوم صدر «باب قول النبي ﷺ: «**إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا**».

(٣) تقدم تخريجه.

على قوله ﷺ: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا بعصب**»[1]، فإن الخبر الأول أرجح في جلود ما يؤكل لحمه، لأنه كالنص فيه، إذ هو السبب؛ وترجيح الحديث الثاني على الأول في أن ما لا يؤكل لحمه لا ينتفع بجلده وإن دبغ، لأنه قد اختلف في العمل بالعام الوارد على سبب في غير السبب، وهذا هو المثال الثاني.

(ما منه للشرط على المنكر وهو على كل الذي له دُري)

يعني: أن العام الشرطي كـ «من، وما» الشرطيتين مقدم على النكرة في سياق النفي على الأصح، لإفادة الشرطي التعليل غالبا، نحو: من جامع فعليه الكفارة؛ لا حيث لا يفيده نحو: من فعل كذا فلا إثم عليه. وقيل بالعكس، لبعد التخصيص في النكرة في سياق النفي، لقوة عمومها دونه. والنكرة في سياق النفي مقدمة على الباقي من أدوات العموم، كالمعرف بالألف واللام والإضافة؛ لأنها أقوى منه في العموم؛ لأنها تدل عليه بالوضع؛ والباقي من الأدوات يدل عليه بالقرينة؛ ويستثنى من ذلك الصريح في العموم نحو: كل وجميع؛ فيقدمان عليه اتفاقا.

(معرَّفُ الجمع على ما استفهما به من اللفظين أعنى من وما)

يعني: أن الجمع المعرف باللام أو بالإضافة مقدم على «من» و«ما» الاستفهاميتين، لأنه أقوى منهما في العموم، لامتناع أن يخص إلى واحد دونهما على الراجح عند بعضهم في كل.

(وذي الثلاثة على المعرف ذي الجنس لاحتمال عهد قد يفي)

يعني: أن الثلاثة، وهي الجمع المعرف باللام أو الإضافة، و«من» و«ما» مقدمة على اسم الجنس المعرف بـ «أل» أو الإضافة المفرد،

---

(١) تقدم.

كالإنسان، وغلام زيد، لقرب احتمال العهد فيه، بخلاف «من وما» فلا يحتملانه، والجمع المعرف فيبعد فيه.

(تقديم ما خُص على ما لم يُخَصْ وعكسُه كل أتى عليه نص)

يعني: أن تقديم العام الذي لم يدخله تخصيص على العام الذي دخله تخصيص هو رأي الجمهور، ولم يذهب إلى القول الآخر إلا صفي الدين الهندي والسبكي، ولكل نص، أي دليل على ما ذهب إليه.

مثاله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾، فإنه يدل بعمومه على شمول الأختين بملك اليمين، مع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، فإنه يشمل بعمومه وطأهما بملك اليمين، وعموم: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ دخله التخصيص، فإنه مخصص بعموم: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾، فلا تحل الأخت من الرضاعة.

وحجة الجمهور: أن العام الذي لم يدخله تخصيص مجمع على اعتبار عمومه، والعام المخصوص مختلف في اعتبار عمومه، كما تقدم في قوله:

وهو حجة لدى الأكثر... إلخ،

وبأن العام المخصوص مجاز على أحد قولين، كما أشار له بقوله:

وذاك للأصل وفرع ينمى، والحقيقة أولى.

واحتج السبكي والصفي بأن ما خص من العام هو الغالب، والغالب أولى، وبأنه يبعد أن يدخله تخصيص مرة أخرى، بخلاف الباقي على عمومه.

ويقدم العام الأقل تخصيصا على العام الأكثر تخصيصا عند الجمهور، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾، فإنه يتعارض مع: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ فيما ذبحه الكتابي ولم يسم الله عليه؛ فيرجح عموم: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ الآية،

لأنه أقل تخصيصا؛ لأن عموم: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ الآية، مخصص مرتين، خصصه الجمهور بغير الناسي، فأباحوا ذبيحة الناسي، وخصصه الشافعي وقوم بالوثني، بخلاف عموم: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، فإنه لم يخصص إلا مرة واحدة؛ لأن الجمهور خصصوه بما لم يذكر غير اسم الله عليه، وأباحه بعضهم مطلقا.

(إشـارة وذات الايـمـا يـرتـضـى كـونـهـمـا مـن بـعـد ذات الاقـتـضـا)

يعني: أن الدال بالاقتضاء مقدم على الدال بالإشارة والدال بالإيماء؛ لأن المدلول عليه بالاقتضاء مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة؛ والمدلول عليه بالإشارة غير مقصود بالأصالة، بل بالتبع، مع أنه لم تدع إليه ضرورة، لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره، والمدلول عليه بالإيماء مقصود لا يتوقف عليه صدق ولا صحة. ويستفاد من التعليل أن الإيماء أقوى من الإشارة، لأن مدلوله مقصود للمتكلم.

ويقدم ما كان في دلالة الاقتضاء لضرورة الصدق على ما كان لضرورة صحة وقوع الملفوظ عقلا أو شرعا نقله حلولو عن الآمدي.

(هـمـا عـلـى الـمـفـهـوم ....)

يعني: أن دلالة الإيماء والإشارة مقدمتان على المفهوم مطلقا، موافقة كان أو مخالفة؛ لأن دلالتهما من المنطوق غير الصريح، وقد تقدم قوله:

والمنطوق هل ما ليس بالصريح فيه قد دخل.

(.......... والـمـوافـقـه ومـالـك غـيـرُ الـشـذوذ وافـقـه)

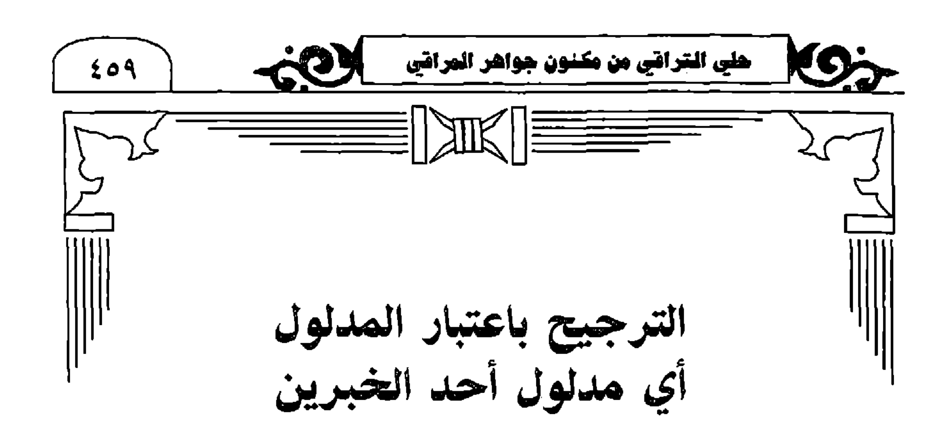
يعني: أن مفهوم الموافقة مقدم على مفهوم المخالفة، وهو مذهب مالك والأكثر، لضعف مفهوم المخالفة بالخلاف في الاحتجاج به.

وقال بعضهم بتقديم المخالفة؛ لأنها تفيد تأسيسا ورد بأن كلا منهما

يُفيد تأسيسا، إذ غاية الأمر أن ما تفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق، وما تفيده الموافقة موافق له، ويمكن أن تكون الموافقة تفيد تأكيدا باعتبار النوع، فإن نوع المنطوق وما تفيده الموافقة فيها واحد، بخلاف المخالفة.

وقوله: (ومالك غير الشذوذ وافقه) أي وافقه على تقديم الموافقة على المخالفة. والشذوذ: جمع شاذ على غير قياس.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



الترجيح باعتبار المدلول أي مدلول أحد الخبرين

(وناقل ومثبتٌ والآمِرُ بعد النواهي ....)

يعني: أن الخبر الناقل عن الأصل الذي هو البراءة الأصلية مقدم على المقرر له عند الجمهور؛ لأن مع الأول زيادة على الأصل، بإثباته حكما شرعيا ليس في الأصل؛ ومضمون الثاني مستفاد من البراءة الأصلية، وليست حكما شرعيا. كحديث: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[١] أخرجه الترمذي وغيره، مع حديث الترمذي وغيره: «أنه ﷺ سأله رجل مس ذكره أعليه وضوء؟ فقال: **إنما هو بضعة منك**»[٢].

وإنما كان كذلك لأن في تقديم الخبر الثاني نسخا للخبر الأول، بخلاف العكس، لما تقرر أن النقل عن البراءة الأصلية ليس نسخا.

وكاختلافهم في الصلاة في الكعبة، فقال بلال: صلى، وقال أسامة: لم يصل؛ وحديث الصلاة أولى، لأن حديث الصلاة ناقل عن حكم العقل، وهو البراءة الأصلية.

والخبر المثبت لحكم شرعي مقدم على الخبر النافي له، لاشتمال

(١) تقدم.

(٢) تقدم تخريجه.

المثبت على زيادة علم، وقيل بتقديم النافي لاعتضاده بالأصل، وقيل: هما سواء، وقيل بتقديم المثبت إلا في الطلاق والعتاق، فيقدم النافي لهما.

والفرق بين مسألة الناقل ومسألة المثبت أن حاصل مسألة الناقل أن حكم أحد الخبرين موافق للأصل، وحكم الآخر مخالف له؛ ومسألة المثبت أن أحد الخبرين نسب حصول شيء إلى الشارع، والآخر نفى ذلك؛ وجعل بعضهم مسألة المثبت مستثناة من مسألة الناقل. مثاله حديث بلال: «أنه ﷺ صلى في الكعبة حين دخلها ركعتين» أخرجاه[(١)]، وحديث أسامة: «أنه دعا في نواحي البيت حين دخله، ولم يصل» أخرجه مسلم[(٢)].

لكن قد روي أن أسامة بعثه النبي ﷺ ليأتي بماء يغسل به صورا في الكعبة[(٣)]، فيمكن الجمع حينئذٍ بين الحديثين بأن صلاة النبي ﷺ في الكعبة كانت في حال خروج أسامة. والله تعالى أعلم.

وقد أبداه ابن حجر في الفتح احتمالا، فقال ناقلا عن المحب الطبري[(٤)]: يحتمل أن يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله لحاجة فلم يشهد صلاته انتهى. قال: ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي[(٥)] في مسنده عن أسامة قال: دخلت على رسول الله ﷺ في الكعبة فرأى صورا فدعا بدلو من ماء فأتيته به فضرب به الصور، فهذا الإسناد جيد[(٦)]. قال القرطبي: فلعله استصحب النفي لسرعة عوده اهـ

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب استحباب دخول الكعبة. .إلخ» (رقم: ٣٢٣٧).
(٣) رواه الطيالسي في ذكر أحاديث أسامة من مسنده (رقم: ٦٢٣).
(٤) هو المحب الإمام المحدث المفتي فقيه الحرم، محب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر الطبري ثم المكي الشافعي، وكان شيخ الشافعية ومحدث الحجاز، توفي في سنة: أربع وسبعين وستمائة. تذكرة الحفاظ [٤ /١٧٦].
(٥) هو الحافظ الكبير سليمان بن داود بن الجارود الفارسي الأصل مولى آل الزبير البصري أحد الأعلام الحفاظ، مات سنة: أربع ومائتين، وكان من أبناء الثمانين رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ (١/٢٥٧).
(٦) تقدم.

ومثل له الباجي بحديث أنس: «أنه كان ﷺ يقنت بعد الفجر حتى فارق الدنيا»[١]، وحديث ابن مسعود: «أنه ﷺ إنما قنت شهرا يدعو على حي من أحياء بني سليم ثم لم يقنت بعد»[٢].

قوله: «والآمر بعد النواهي» يعني أن الخبر الدال على النهي المراد به التحريم يقدم على الخبر الدال على الأمر المراد به الوجوب؛ لأن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وطلب الترك في النهي أشد من طلب الفعل في الأمر، ولهذا قال كثير ممن قال: الأمر لا يفيد التكرار: إن النهي يفيده.

(.................... ثم هذا الآخِرُ .... على الإباحة، وهكذا الخبر على النواهي وعلى الذي أمَرْ)

يعني: أن هذا الآخِرَ أي في الرتبة، وهو الأمر، مقدم على خبر الإباحة للاحتياط في الخروج من عهدة الطلب، وأولى الأول الذي هو النهي، لأنه إذا قدم على الأمر الذي يجلب المصلحة فلأن يقدم على ما خلا من ذلك أولى.

ويقدم الخبر المتضمن للتكليف على النهي وعلى الأمر، لأن الطلب بصيغة الخبر لتحقق وقوع الطلب أقوى منهما، فالخبر وإن كان أمرا في المعنى مقدم على النهي؛ لأن الخبر يقتضي ثبوت مدلوله في الواقع.

قال في نثر الورود متعقبا على الأصل: والتحقيق أن المراد به الإنشاء لا فائدة الخبر ولا لازمها، كما تقرر في فن المعاني، نحو: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ الآية، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... ⁽١١⁾﴾ الآية اهـ

وقد بحث في الأصل في إفادته الإنشاء.

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٣٩/٢)، والبيهقي في السنن الصغرى في كتاب الصلاة «باب القنوت في صلاة الصبح.. إلخ» (١٤٠/١ ـ ١٤١).

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده عن ابن مسعود (٥٠٤٣).

(في خبري إباحة وحظر ثالثها هذا كذاك يجري

يعني: أن في تعارض خبر الإباحة وخبر الحظر أقوالا:

الأول: تقديم الحظر على الإباحة للاحتياط، لأن فعله إن كان حراما ففيه الإثم والعقوبة، وإن كان مباحا فلا إثم في فعله ولا في تركه؛ واعتناء الشارع بدرء المفاسد أشد من اعتنائه بجلب المصالح، فضلا عما لا مصلحة فيه. قال الآمدي: ولذلك لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم اهـ.

الثاني: تقديم الإباحة، لاعتضاد الإباحة بالأصل الذي هو نفي الحرج.

ثالث الأقوال: أنهما سواء، لاستواء مرجحهما، وصححه الباجي، إلا أنه فرضه في العلتين إذا اقتضت إحداهما الحظرَ والأخرى الإباحةَ.

(والجزم قبل الندب والذي نفى حدا على ما الحد فيه ألفا

يعني: أن الدال على الوجوب مقدم على الدال على الندب، احتياطا لبراءة الذمة. والخبر النافي للحد أو التعزير مقدم على الموجب لذلك، لأن الأول موافق لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ...﴾ الآية، ولأن الحد يدرأ بالشبهات، والتعارض شبهة. قال الآمدي: ولأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطإ في تحقيقها، قال عليه الصلاة والسلام: «**لأن تخطئ في العفو خير من أن تخطئ في العقوبة**»[1].

وهذا مستثنى من تقديم المثبت على النافي، وذهب المتكلمون إلى تقديم الموجب للحد على النافي لذلك، لإفادته التأسيسَ، أي لأن

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب الحدود» باب ما جاء في درء الحدود» (رقم: ١٤٢٤)، لكن بلفظ: «**فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**».

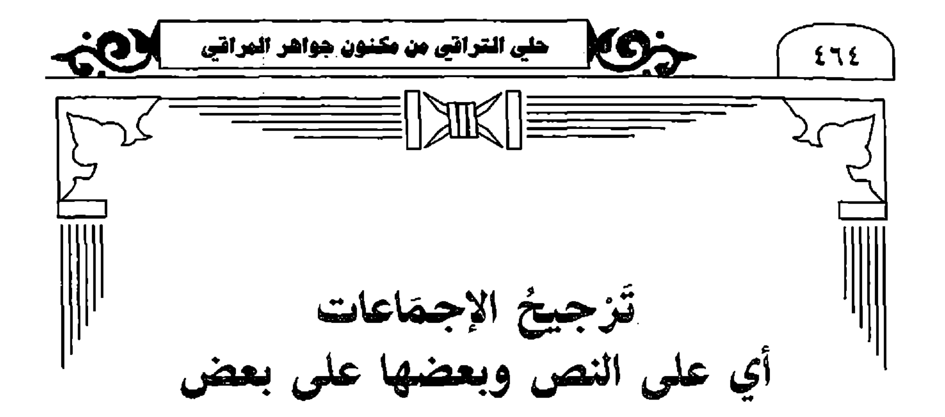
الوجوب غير مستفاد من البراءة الأصلية، بخلاف النفي. قال في الآيات البينات: ويجاب بأن النفي الشرعي غير مستفاد منها اهـ من الأصل.

(ما كان مدلول له معقولا ... وما على الوضع أتى دليلا)

يعني: أن الخبر المعقول المعنى أي معلوم العلة مقدم على المتعبد به أي الذي لم تعرف علته؛ لأن الأول أكثر، ولأنه أدعى إلى الانقياد. قال حلولو: ويقيد هذا على أصل مالك بما إذا كان في غير باب التعبدات؛ لأن الغالب فيها التعبدُ لا المعقولية كالصلاة مثلا.

والخبر الدال على الوضع مقدم على الدال على التكليف، كأن يدل أحد الخبرين مثلا على كون الشيء شرطا، والآخر على النهي عنه في كل حالة؛ لأن خطاب الوضع لا يتوقف على أهلية الخطاب وفهمه والتمكن من الفعل، بخلاف الدال على التكليف، وقيل: يقدم الدال على التكليف لما فيه من ترتب الثواب عليه. ولأنه مطلوب بالذات، ولأنه الأكثر من الأحكام.





ترْجيحُ الإجمَاعات
أي على النص وبعضها على بعض

(رجح على النص الذي قد أجمعا عليه والصحبي على من تبعا

يعني: أن الإجماع غير السكوتي يقدم على النص عند التعارض؛ لأنه يؤمن فيه النسخ، وقد تقدم قوله:

وقدمنه على ما خالفا إن كان بالقطع يرى متصفا

وقوله:

ولا يعارض له دليل... إلخ

أي معارضة يعتد بها؛ أما السكوتي فيقدم عليه النص. ويقدم إجماع الصحابة على إجماع التابعين، وأحرى على من بعدهم؛ لأنهم أفضل وأعلم، ولأن إجماعهم متفق على الاحتجاج به؛ واختلف في إجماع من بعدهم، وإنما يتصور هذا في غير القطعيين.

(كذاك ما انقرض عصره وما فيه العموم وافقوا من علما)

يعني أن الإجماع المنقرض عصر أهله مقدم على ما ليس كذلك، لضعف الثاني بالخلاف في حجيته، كما تقدم في قوله:

ثم انقراض العصر... إلخ.

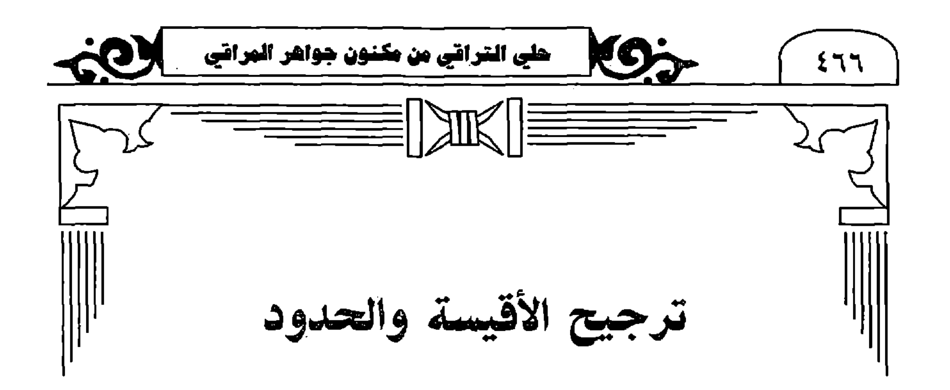
ويقدم الإجماع الذي وافق فيه العوام على ما خالفوا فيه، للخلاف في الثاني، كما تقدم في قوله:

فـــالإلـــغـــا لـــمـــن عـــم انـــتـــقـــى.

وقال بعضهم: إنه إن كان الذي وافق فيه العوام سكوتيا، والذي لم يوافقوا فيه غير سكوتي فلا يبعد تقديمُ الذي لم يوافقوا فيه؛ لأن تصريحَ المجتهدين فيه أقوى من موافقة العوام في السكوتي.

والمراد بالعوام هنا العلماء غير المجتهدين. قاله الخطيب الشربيني





ترجيح الأقيسة والحدود

التراجيح فيما سبق بين التصديقات أي القضايا الخبرية، والكلام هنا في التراجيح بين نوع من المعقولات، وهو القياس، وبين التصورات أي معرفة المفردات من غير حكم عليها، نقلية كانت أم لا، والترجيح في القياس يرجع إلى الأصل أو الفرع أو العلة أو المدلول أو الخارج.

(بقوة المثبت ذا الأساس أي حكمه الترجيح للقياس)

يعني: أن القياس يرجح بقوة دليل حكم الأصل في أحد القياسين، بأن يكون دليل حكم الأصل في أحد القياسين أقوى من الآخر، كأن يدل في أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم، أو في أحدهما بنص والآخر بظاهر، أو في أحدهما بعموم لم يخص وفي الآخر بعموم خص، وغير ذلك مما تقدم في ترجيح الأدلة.

(وكونه موافق السنن عن بالقطع بالعلة أو غالب ظن)

يعني: أن القياس يرجح بكونه على سنن القياس، والمراد به هنا كون فرعه من جنس أصله، لا ما تقدم في قوله:

وليس حكم الأصل بالأساس... إلخ

وإنما قدم هنا على غيره؛ لأن فرد الجنس أشبه بفرد الجنس، وقد تقدم:

والـفـرع لـلأصـل بـبـاعـث وفـي... إلـخ.

مثاله: قياس التيمم على الوضوء في بلوغ المرفقين، فإنه أولى من قياسه على السرقة في الاقتصار على الكوع؛ لأن التيمم من جنس الوضوء لا من جنس السرقة؛ ومنه قياس قتل البهيمة الصائلة في عدم الضمان على الآدمي الصائل بجامع أن الكل صائل، فإنه أولى من قول الحنفية إنه يضمنها، لأنه أبيح له إتلاف مال غيره دون إذنه لرفع الضرر، فيجب عليه الضمان قياسا على ما لو اضطر إلى أكله؛ لأن الأول قياس صائل على صائل، فالفرع من جنس الأصل، بخلاف الثاني فإنه قياس صائل على مأكول للضرورة.

وقوله: (عن بالقطع بالعلة..) أي عرض الترجيح بكون أحد القياسين مقطوعا بوجود علته في الأصل، والآخر ليس كذلك، كما يرجح بكون علته مظنونا وجودها في الأصل ظنا أغلب، والآخر موجودة فيه بالظن غير الأغلب.

(وقـوة الـمـسـلـك ولـتـقـدِّمـا ما أصـلُـهـا تـتـركـه مُـعـمَّـمَـا)

يعني: أنه يرجح أحد القياسين على الآخر بكون مسلك علته أقوى من مسلك علة الآخر، وقد تقدم ترتيبها، إذ فائدة الترتيب التقديم عند التعارض، فيقدم مسلك الإجماع، ثم النص، ثم الإيماء، وهكذا.

وتقديم العلة التي لم تخصص أصلها على العلة التي تعود على أصلها الذي استنبطت منه بالتخصيص، وقد أشار لها بقوله:

وقـد تـخـصـص وقـد تـعـمـم... إلـخ

وإنما رجحت عليها؛ لأنها أكثر فائدة، ولأن المخصصة لأصلها اختلف في التعليل بها، فكانت أضعف، كتعليل الشافعية تحريم الربا في البر بالطعم، مع تعليل الحنفية والحنابلة له بالكيل؛ لأن تعليله بالكيل يؤدي إلى تخصيص العلة لأصلها؛ لأن مثل الحفنة لا يكال، فلا يكون



ربويًا، فيخصص منع الربا في البر بما زاد على الحفنة.

مثال ما يعود على أصله بالتخصيص: بيع الحاضر للبادي، يعلل بأن الأعيان على أهل البادية تقوم بغير مال، كالحطب والسمن وغيرهما، فاقتضى هذا التعليل أن تخرج الأعيان التي اشتراها البدوي، وأن نصحه فيها متعين وإعانته، بخلاف القسم الأول. قاله القرافي في شرح التنقيح

قال ابن عاشور: وقد استنبطت علة المنع، كما أشار له الإمام في الموطإ أنها السعي في إغلاء سعر الأقوات، ومراد الشريعة إرخاصها، لأن الأعيان التي يجتلبها أهل البوادي لا تنجر لهم بأثمان، بل باكتساب بدني كالاحتطاب وجمع الألبان واشتيار العسل وحبوب أرضين يزرعونها غير مكتراة، إذ أكثر محروثهم في الزمن القديم في الموات وما ملكوه منها، فإذا باعوا فإنما يبيعون بمقدار ما يحتاجونه من المال، ويقنعون بالقليل من الربح، ولا شك أن هذه العلة تخصص عموم البيع وعموم البادي وعموم الحاضر الواقعة في حديث: «**لا يبع حاضر لباد**»[1]؛ إذ الألفاظ الثلاثة واقعة في حيز النهي، فيخص البادي بالجاهل بالسعر، والحاضر بالعالم به ويكون المشتري حاضرا، فيخرج عكس الثلاثة، والمقصد من هذا كله تكثير الأقوات واجتلابها للحواضر، لأنها مسكن كثير من الناس ومزدحم الرغبات، ويخصص العموم بالمبيع المحتاج إليه احترازا من بيع البادي مصوغا أو ثيابا أو ما كان اشتراه بثمن اهـ.

ومن ذلك أيضاً اختلافهم في التيمم بالجص ونحوه، قال مالك: يتيمم به، لأنه نوع من الصعيد، وقال الشافعي: لا يتيمم به، لأنه ليس بتراب؛ فقياس المالكية أولى، لأنه لا يكر على أصله بالتخصيص، وأصله هو الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، والصعيد أعم من

---

(١) هو طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم. . إلخ» (رقم: ٢١٥٠)، ومسلم في كتاب البيوع «باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه. . إلخ» (رقم: ٣٨١٥).

جميع أنواع الأرض؛ وأما علة الشافعي فإنها تقتضي تخصيص الصعيد بالتراب.

(وذاتَ الانعكاس واطراد فذاتَ الآخِر بلا عناد)

يعني: أن القياس الذي علته منعكسة مطردة مقدم على القياس الذي علته مطردة فقط، لضعف الثانية بالخلاف فيها. مثاله: اختلافهم في إجبار العاصب اليتيمة الصغيرة على النكاح؛ قالت المالكية: هذا شخص لا يملك التصرف في مالها، فلا يملك الإجبار قياسا على الأجنبي؛ وقالت الحنفية: هذا شخص من أهل ميراثها، فيملك الإجبار قياسا على الأب؛ فقياس المالكية أولى، لأن علته مطردة منعكسة، لأنها تدور مع الحكم وجودا وعدما، وعلة الحنفية غير منعكسة، لأن الحاكم يزوجها، مع أنه ليس من أهل ميراثها.

ثم تقدم المطردة فقط على المنعكسة فقط؛ لأن ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس، وقد تقدم أن الاطراد الملازمة في الثبوت، وعدمُه يسمى بالنقض، والانعكاس الملازمة في الانتفاء، وعدمُه يسمى بعدم العكس، أما على القول بأن النقض قادحٌ كما تقدم في قوله: «منها وجود الوصف... إلخ»، وأن عدم العكس قادح أيضاً كما في قوله: «وعدم العكس... إلخ» فلا ترجيح لبطلان القياس ببطلان العلة بالقادح الذي هو النقض وعدم العكس.

(وعلة النص وما أصلان لها كما قد مر يجريان)

يعني: أن ما كانت علته بالنص مقدم على ما علته مستنبطة؛ لأن النص يدل على العلية أكثر، ولأنه صواب قطعا؛ لكن في هذا تكرار مع قوله: «وقوة المسلك»، إلا أن يحمل المسلك على خصوص الاستنباط.

وكذا يرجح القياس الذي علته مأخوذة من أصلين على القياس الذي علته مأخوذة من أصل واحد، وهكذا. ومعنى أخذ العلة من أصلين دلالة

دليلين على العلية، وهو راجع إلى الترجيح بكثرة الأدلة، كما تقدم في قوله: «وكثرة الدليل... إلخ».

مثاله: قياس الوضوء على التيمم في كونه عبادة، وهذه العلةُ تشهدُ لها أصولٌ كثيرةٌ كاشتراطِ النيةِ في الصلاةِ والصومِ والحجِ وغيرِهما بجامعِ أن الكلَّ عبادةٌ بخلاف طهارةِ الخبث. وكتعليل حرمة الربا في البر بالطعم، فإنه تشهد له ربوية الملح.

وقيل: لا ترجيح بذلك.

(في كَثرة الفروع خلف قد ألم   وما تُقلِّل تطرُّقَ العدم)

يعني: أنهم اختلفوا في العلتين المتعديتين إذا كانت إحداهما أكثر فروعا، كما أشار له بقوله: «وذاك في الحكم الكثير أطلقه»، فمن قال بالترجيح بالتعدية قال بالترجيح بكثرة الفروع؛ ومن قال لا ترجح المتعدية على القاصرة، قال: لا يرجح بكثرة الفروع.

وقوله: (وما تُقلِّل تطرُّقَ العدم) يعني أن العلة التي يقل فيها احتمال العدم، بأن قلت أوصافها، أو كانت ذات وصف واحد، مقدمة على مقابلتها؛ لأن المركب يسري إليه البطلان ببطلان كل واحد من أوصافه التي تركب منها، فما كان أقل أوصافا كان أسلم، وقيل بتقديم العكس؛ لأن الكثيرةَ أكثرُ شبها بالأصل.

(ذاتية قدم وذاتَ تعديه   وما احتياطا عُلمت مقتضيه)

يعني: أن القياس الذي علته ذاتية، بأن كانت وصفا قائما بالمحل أي الذات، كالطعم والإسكار، يقدم على القياس الذي علته حكمية، بأن كانت حكما شرعيا، كالطهارة والنجاسة، والحل والحرمة؛ لأن الذاتية ألزم؛ والحكمية هي الوصف الذي ثبت تعلقه بالمحل شرعا.

وتقدم العلة المتعدية على القاصرة في قول الجمهور، لأنها أفيد، للإلحاق بها، وللإجماع على صحة التعليل بها؛ ورجح الإسفراييني

القاصرة؛ لأن الخطأ فيها أقل؛ وقيل: هما سواء. مثاله تعليل المالكي حرمة الخمر بالشدة المطربة، مع تعليل الحنفي لها بكونها خمرا، مع أن الخمر عندهم هي المعصور من العنب خصوصا.

لكن لا يخفى أن هذا لا يتصور في الترجيح بين الأقيسة الذي الكلام فيه، لأن القاصرة لا يصح معها قياس، وإنما يتصور في الترجيح بين العلل أنفسها. والله تعالى أعلم.

وقد أشار إلى هذا القرافي في شرح التنقيح، قال: غير أن هذا لا يستقيم من جهة أن القاصرة لا قياس فيها، والكلام إنما هو في ترجيح الأقيسة، فإن كان في ترجيح العلل من غير قياس صح.

وقال القاضي: لا ترجيح بقصور ولا تعدية، لأن الثمرة والآثار إنما هي بعد صحة العلل.

وتقدم العلة المقتضية احتياطا في الواجب، ومنه ترك الحرام، على العلة التي لا تقتضي ذلك، لأن الأكثر على أن الأحوطَ مرجحٌ، كتعليل الربا في البر بالطعم، فإنه يقتضي اطراد الحكم في قليله وكثيره، بخلاف تعليله بالكيل، فإنه لا يعم القليل منه الذي لا يكال؛ وكتعليل الشافعي نقض الوضوء بمطلق مس النساء، فإنه أحوط من تعليل المالكية والحنابلة له بقصد اللذة أو وجودها.

قال في نشر الورود: ويظهر لي أن هذين المثالين من باب ترجيح العلة التي لم تخصص أصلها، كما تقدم في قوله:

.... ولتقدما ما أصلها تتركه معمما.

قلت: ألا يمكن أن يقال: إنه يصح مثالا لهما معا، للاحتياط كما قالوا، ولعدم عودها على أصلها بالتخصيص كما قال الشيخ رحمه الله تعالى، فهما مرجحان.

(وقدمن ما حكمُ أصلها جرى   مُعلَّلا وفقا لدى من غبرا)

أي مضى من أهل العلم، يعني أن العلة المتفق على تعليل حكم أصلها مقدمة على العلة التي لم يتفق على تعليل حكم أصلها؛ لأن في التعليل بالثانية خلافا، كما أشار له بقوله:

وعلة وجودها الوفاق... إلخ

والمراد بالأصل هنا: دليل الحكم. قاله العبادي ظنًّا، وقال الشهاب عميرة: المراد بأصلها الحكم المعلَّل بها.

(بعد الحقيقي أتى العُرفيُّ   وبعد هذين أتى الشرعيّ)

يعني: أن الوصف المعلل به إذا كان حقيقيا يقدم على العرفي، والحقيقي ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف ولا شرع، وهو غير الذاتي؛ لأن الذاتي ما كان قائما بالذات كالإسكار القائم بذات المسكر، والحقيقي لا يلزم أن يكون قائما بذات الشيء بل قد يكون خارجا عنها، وقد تقدم في قوله:

وهو للغة والحقيقه إلخ.

وبعد العرفي الشرعي، ولم يتعرض للغوي؛ لأن الإلحاق به من قياس اللغة.

(وفي الحدود الأشهر المقدم   وما صريحا أو أعمَّ يُعلمُ)

هذا شروع في ترجيح الحدود، والمقصود هنا الحدود السمعية، كحدود الأحكام الشرعية، لأن المقصود الأمور الشرعية، لا حدود الماهية العقلية، نحو الإنسان هو الحيوان الناطق، إذ لا يتعلق بها غرض هنا.

يعني: أنه يقدم في الحدود الأشهر أي الأوضح منها على الأخفى بالنسبة إلى الأشهر، وإلا فالأوصاف الخفية يمتنع التعريف بها، فالحسّي

أولى من غيره، والعقلي أولى من العرفي ومن الشرعي، والعرفي من الشرعي؛ وسميت سمعية؛ لأنها مسموعةٌ من الشارع، والحد عند أهل الأصول يشمل الرسم.

والحد الصريح يقدم على غير الصريح بسبب تجوز أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب أي اختلاف في معناه مع قرينة واضحة في كل واحد مما ذكر، وليس ذلك مانعا من تقديم الصريح على غيره؛ لأن القرينة ـ وإن اتضحت ـ قد يطرقها الخفاء.

والحد الأعم نفعا على حد أخص منه، لكونه يتناول ما يتناوله الأخص ويزيد عليه.

(وما يوافق لنقل مطلقا والحد سائرَ الرسوم سبقا)

يعني: أن الحد الذي يوافق النقل يقدم على غيره، سواء كان النقل شرعيا أو لغويا؛ لأن التعريف بما يخالفهما إنما يكون لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما، والأصل عدم النقل. قال في الآيات البينات: وصورة المسألة أن يكون تعريف واحد يدور الأمرُ فيه بين حمله على المعنى الشرعي أو اللغوي وحمله على غيرهما، فيرجح حمله على الموافق للشرعي أو اللغوي على حمله على غيرهما. قال: ويصور أيضاً بأن يكون هناك تعريفان محتملان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما، والآخر باعتبار المعنى المخالف له.

والموافق لنقل الشرع مقدم على الموافق لنقل اللغة، ومقدم أيضاً على الموافق للعرف، كما تقدم في قوله:

«واللفظ محمول على الشرعي... إلخ».

فإن قيل: ما وجه الجمع بين هذا وبين تقديم الوصف العرفي والحقيقي في قوله:

بعد الحقيقي أتى العرفي... إلخ؟

فالجواب: أن تقديم الشرعي المذكور هنا إنما هو عند الاحتمال أو التردد، وما تقدم من تقديم الحقيقي ثم العرفي ثم الشرعي إنما هو عند تحقق الحال من كونه شرعيًّا أو غيره.

والحد تامًّا كان أو ناقصا مقدم على الرسم تاما كان أو ناقصا، لأن المعرف بالأمور الذاتية أولى؛ لأنه مشارك للمعرف بالأمور العرضية في التمييز، ومترجح عليه بتصوير معنى المحدود. والرسم التام غير ذاتي، لأن المركب من الذاتي وغيره غير ذاتي. وقد جرى هنا على اصطلاح المناطقة.

(وقد خلت مرجِّحات فاعتبر واعلم بأن كلها لا ينحصر
قطبُ رحاها قوة المَظِنَّه فهي لدى تعارض مئنه)

يعني: أنه قد مضت في النظم مرجِّحات كثيرة متفرقة، ترك ذكرها هنا حذرا من التكرار؛ منها ترجيح بعض مفاهيم المخالفة على بعض، وقد تقدم في قوله:

أعلاه لا يرشد إلا العلما.

وتقديم الشرعي في قوله:

واللفظ محمول على الشرعي... إلخ.

وتقديم التخصيص على المجاز وغيره المشار إليه بقوله:

وبعد تخصيص مجاز... إلخ ذلك.

وتقديم القياس على خبر الواحد في قوله:

وهو قبل ما رواه الواحد.

وتقدم في بحث السنة الترجيح المتعلق بتعارض القول والفعل في قوله:

والناسخ الأخير إن تقابلا فعل وقول متكررا جلا.

وقد تقدم في مسالك العلة ترتيبها في قوله:

الإجماع فالنص الصريح مثل لعلة............... إلخ.

وتقدم في بحث المناسبة تقديم بعض أنواع المناسب على بعض في قوله:

ورتبن ولتعطفن مساويا عرضا على المال..... إلخ.

وقوله:

أقواه ما ذكر قبل القاسم..... إلخ.

وقوله:

وقدم الأخص.

إلى غير ذلك. فليست المرجحات منحصرة فيما ذكر في هذا الباب، ولا فيما ذكر في غيره من أبواب النظم، وإن كانت هي في نفسها محصورة متناهية على كثرتها، فلتنظر في المطولات كالإحكام للآمدي، فقد عد منها كثيرا وأحال على الباقي قائلا: وتتركب من هذه الترجيحات ترجيحات خارجة عن الحصر اهـ.

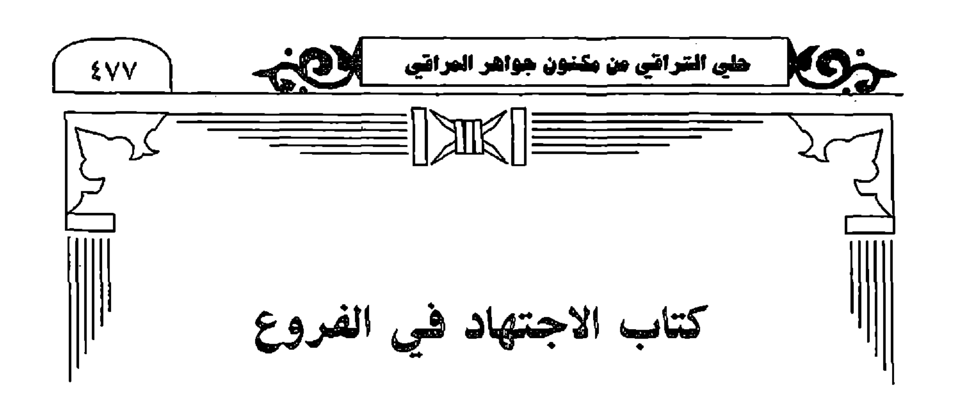
فقطب رحى المرجحات الذي تدور عليه غالبا هو قوة المظِنّة، أي الظن في ترجيح أمر على مقابله، أو ترجيح بعض المذكورات على بعض دون مقابله، ولم يتعرض لهذا الأخير؛ لأن المدار فيه على غلبة الظن، ولما في ذكره من التطويل المفرط.

فقوة الظن عند تعارض الأمرين مئنة أي علامة على الترجيح، فالمئنة مفعلة من «إنَّ» المشددة التأكيدية، ومعناها مكان يقال فيه: إنه كذا. قال ابن مسعود ﷺ: تقصير الخطبة وتطويل الصلاة مئنة من فقه

الرجل[١]. وقد يكون المرجح قطعيًّا، وقد يكون مجرد الظن دون غلبة، فإذا حصل الظن بوجود مرجح لأحد المتعارضين اعتمد عليه.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان «باب حفظ اللسان (رقم: ٤٩٨٨)، وهو في صحيح مسلم من قول عمار في كتاب الجمعة «باب تخفيف الصلاة والخطبة» (رقم: ٢٠٠٩).



كتاب الاجتهاد في الفروع

وهو المراد بالاجتهاد عند الإطلاق، والاجتهاد من الجَهد بالفتح والضم بذل الطاقة فيما فيه مشقة، وقال القرافي: الجهد بالفتح: المشقة، وبالضم: الطاقة. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾. واصطلاحا هو ما أشار له بقوله:

(بذل الفقيه الوُسع أن يحصلا ظنا بأن ذاك حتم مثلا)

قال في الأصل: يعني أن الاجتهاد في اصطلاح أهل هذا الفن هو بذل الفقيه وسعه بضم الواو أي طاقته في النظر في الأدلة، لأجل أن يحصل عنده الظن أو القطع بأن حكم الله في مسألة كذا أنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو حرام؛ ولذلك قلنا: «مثلا» بالتحريك. وخرج بالفقيه المقلد، وخرج استفراغ غير الفقيه طاقته لتحصيل ما ذكر. والظن المحصل الملازم للاستفراغ المذكور هو الفقه المعرف أول النظم. واستفراغ الفقيه طاقته لتحصيل قطع بحكم عقلي اهـ.

وفيه أن قوله: «خرج بالفقيه المقلد» لا يغاير قوله بعده: «وخرج استفراغ غير الفقيه إلخ»؛ لأن غير الفقيه هو المقلد. فالصواب أن يقال: أي خرج استفراغ إلخ، فيكون تفسيرا للعبارة الأولى، أو يُقتصَر على إحدى العبارتين، كما اقتصر حلولو على الأولى، والمحلي على الثانية؛ ولم يتعرض مختصرو شرح المؤلف لهذا الإخراج.

وفي نسخة قديمة كتبت بعد وفاة المؤلف بسنتين تضبيب على العبارة الأولى، وفي أخرى كتبت بعده بثلاثين سنة حذفها.

وقوله: «والظن المحصل الملازم للاستفراغ المذكور هو الفقه المعرف أول النظم»، يعني في قوله: والفقه هو العلم بالأحكام.. إلخ؛ فيه أنه تقدم أن المراد بالعلم المعرف به هنالك الفقه الصلاحية والتهيؤ بأن يكون للفقيه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وهذا حاصل للمجتهد وإن لم يبذل جهده اهـ. من التقاييد المنقولة من شرح الشيخ السالك بن الإمام.

وقوله في الأصل: «أو القطع» ـ وإن تبعه فيه بعض المختصرين ـ مخالف لعبارات أكثر الأصوليين، قال الآمدي في إحكامه: وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

فقولنا: (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي، وقولنا: (في طلب الظن) احتراز عن الأحكام القطعية اهـ.

وللعضد في شرح المختصر عند قوله: «الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي» ما نصه: وقوله: «لتحصيل ظن» إذ لا اجتهاد في القطعيات.

ونحوه للرهوني في تحفة المسؤول.

وللأسنوي في آخر كلامه على تعريف الاجتهاد ما نصه: والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، كذا قاله الآمدي هنا، والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد.

وفي جمع الجوامع في تعريف الاجتهاد: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم». قال المحلي: فخرج استفراغ غير الفقيه، واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي.

قال البناني في حاشيته: (قوله: بحكم عقلي) قيد بالعقلي؛ لأن القطع بحكم شرعي حاصل بالضرورة من غير توقف على اجتهاد اهـ.

قال الشربيني في حواشيه: (قوله: حاصل بالضرورة) الأولى أن يقول: لأنه لا اجتهاد في القطعيات، وإلا فهي نظرية اهـ.

قال محمد بخيت المطيعي في حاشيته على الأسنوي تعليقا على كلام الأسنوي المتقدم: أقول: كون النظرية لا تستلزم الظنية يكاد يكون من الأوليات، فإن كثيرا من القطعيات نظرية، ولكنهم قالوا: إن القطعيات لا اجتهاد فيها، وإن كانت نظرية؛ ووجهه أن كل الأحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة يجب اعتقادها على كل مكلف، لوجوب اعتقاد حقيتها، وإن كانت نظرية، فلا يختص الوقوف عليها والعلم بها بالمجتهد؛ ففرضية الأركان الأربعة التي هي الصلوات الخمس في اليوم والليلة والزكاة وصوم رمضان من كل سنة والحج مرة في العمر على من استطاع معلومة من الدين بالضرورة، فلا يتوقف العلم بها على الاجتهاد، وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ما هو من ضروريات الدين لا تتوقف معرفته على الاجتهاد، وإن كان نظريا ثابتا بدليله الشرعي القطعي اهـ.

وفي المحصول للرازي ما نصه: الركن الثالث: المجتهد فيه، وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، وبقولنا: «ليس فيه دليل قاطع» عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع. وقال أبو الحسين البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المَسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية. وهذا ضعيف، لأن جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور اهـ.

لكن ظاهر كلام صاحب التقرير والتحبير أن الاجتهاد يكون في القطعيات أيضاً، قال عند قول التحرير: «الاجتهاد اصطلاحا بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني» ما نصه: «ظني» قيل: لأن

القطعي لا اجتهاد فيه، وسيأتي منعه. ثم قال: (ثم هو) أي هذا التعريف ليس تعريفا للاجتهاد مطلقا، بل (تعريف لنوع من الاجتهاد) وهو الاجتهاد في الأحكام الشرعية الظنية، (لأن ما) أي الاجتهاد (في العقليات اجتهاد، غير أن المصيب) في العقليات (واحد، والمخطئ آثم؛ والأحسن تعميمه) أي التعريف في الحكم الشرعي ظنيا كان أو قطعيا، (بحذف ظني)، فإن الاجتهاد قد يكون في القطعي من الحكم الشرعي ما بين أصلي وفرعي، غايته أن الحق فيه واحد، والمخالف فيه مخطئ، آثم في نوع منه، غير آثم في نوع آخر، كما سيأتي. نعم إن لزم أن يكون محل الاجتهاد لا يحكم فيه بإثم المخطئ فيه احتيج إلى قيد مخرج لما يكون المخطئ آثما فيه من ذلك، وحينئذٍ فقول الآمدي والرازي وموافقهما: «المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي» في حيز المنع اهـ.

وحاصل هذا أننا إن أردنا بالاجتهاد ما يكون فيه مخطئ ومصيب، والمصيب فيه معذور، فإن هذا لا يكون إلا في الظنيات؛ وإن أردنا ما هو أعم ممّا يكون فيه المجتهد آثما أو غير آثم جعلنا القطعيات من محل الاجتهاد.

وقوله في نثر الورود: «وقوله: «مثلا» بالتحريك يعني ظنا أو قطعا»، لا يظهر أن هذا مراد الناظم وإن كان ممكنا، وإنما يظهر أن قوله: «مثلا» راجع إلى قوله: «بأن ذاك حتم»، أي فلا خصوصية للواجب دون بقية الأحكام الخمسة، وهذا هو ما تفيده عبارة الأصل، وقد تقدمت. والله أعلم.

(وذاك مـــع مـــجـــتـــهـــد رديـــف ....)

قوله: (وذاك) إشارة إلى الفقيه المذكور في تعريف الاجتهاد. يعني أن الفقيه والمجتهد مترادفان في عرف أهل الأصول، والفقيه عند الفقهاء: من تجوز له الفتوى من مجتهد ومقلد، وفي العرف اليوم: من مارس الفقه وإن لم تجز له الفتوى؛ وتظهر ثمرة ذلك في الوصية والوقف للفقهاء.

شروط المجتهد المطلق:

ثم ذكر شروط الاجتهاد التي أشار لها قبل بقوله: «وما للاجتهاد من شرط وضح» بقوله:

(.................. وماله يُحقِّق التكليفُ)

يعني: أن المجتهد لا يكون مجتهدا حتى تثبت له هذه الشروط التي منها التكليف، فلا يصح من مجنون وصبي، لأن من لم يكمل عقله لم يعتبر قوله.

(وهو شديد الفهم طبعا واختُلِف فيمن بإنكار القياس قد عرف)

يعني: أن المجتهد لا بد فيه أن يكون شديد الفهم طبعا أي سجية لمقاصد الشارع في كلامه؛ لأن الفقيه المرادف له من فقُه بضم العين إذا صار له الفقه سجية؛ لأن من لم يكن كذلك لا يصلح للاستنباط المقصود بالاجتهاد. قال الفهري: ولا بد أن يكون له فقه نفس، وهو غريزة لا يتعلق بها كسب. وقاله الأبي في إكمال الإكمال.

واختلفوا فيمن أنكر حجية القياس كالظاهرية، هل يعد من المجتهدين أم لا؟ الأول: أنه يعد منهم، اختاره السبكي والقاضي عبد الوهاب، وهذا أصح الأقوال إذ لا يخرجه نفي القياس عن فقاهة النفس؛ والثاني: أنه لا يعد منهم؛ لأن إنكاره للقياس يدل على عدم أهليته له، وهذا قول القاضي وإمام الحرمين؛ وقيل: لا يعد منهم إذا أنكر القياس الجلي، لظهور جموده بإنكاره، وهذا ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره.

(قد عرّف التكليف بالدليل ذي العقل قبل صارف النقول)

يعني: أن من شروط المجتهد أن يكون عارفا بأنه مكلف بالتمسك بالدليل العقلي أي البراءة الأصلية التي هي الإباحة العقلية واستصحاب العدم الأصلي، إلى أن يصرف عنه صارف نقلي أي شرعي، فإن صرف عنه عمل بذلك الصارف، سواء كان نصًّا أو إجماعا أو قياسا.

(والنحوَ والميزان واللغة مع علم الأصول وبلاغة جمع)

يعني: أنه يشترط في المجتهد أن يكون عارفا بالنحو الشامل للتصريف، وأن يكون عارفا بالميزان أي علم المنطق أي المحتاج إليه منه، كشرائط الحدود والرسوم والبراهين قاله القرافي. وقال حلولو في شرح التنقيح: واشتراط المصنف معرفة شرائط الحد إلخ فإن أراد على طريقة أهل المنطق فلا أعرفه لغيره اهـ.

قلت: وكأن القرافي أراد أن الأئمة المتقدمين كان سليقة لهم، كالنحو للعرب، وإن لم يعرفوا الاصطلاحات.

كما يشترط في المجتهد أن يكون عارفا باللغة عربية كانت أو شرعية أو عرفية، وعارفا بعلم الأصول.

فإن قيل: الاجتهاد كان موجودا قبل وضع علم الأصول؟ فالجواب: أن قواعده كانت مركوزة في طباعهم. وقد تقدم قوله:

وغيره كان له سليقه... إلخ،

واشترطه هنا، لأنه يعرف به كيفية الاستنباط.

ويشترط كذلك أن يكون عارفا بالبلاغة من معان وبيان.

وكلما كمل في معرفة واحد من تلك العلوم كان الاجتهاد أتم؛ واشترطت البلاغة، وما قبل علم الأصول؛ لأنه بها يفهم المراد من المستنبط منه.

(وموضع الأحكام دون شرط حفظ المتون عند أهل الضبط)

يعني: أنه يشترط في المجتهد كذلك أن يكون عارفا بمواضع الأحكام من الكتاب والسنة، ولا يشترط حفظ ألفاظ الآيات والأحاديث، وإن كان حفظها أكمل؛ بل يكفيه أن يكون عنده من كتبها ما إذا راجعه

فلم يجد فيه ما يدل على حكم الواقعة ظن أنها لا نص فيها؛ ومثله الرافعي بسنن أبي داود، واعترض بأنه لم يستوعب الصحيح ولا معظمه. ولا تنحصر آيات الأحكام في خمسمائة على الصحيح قاله القرافي رادا على من زعم ذلك من العلماء.

قال البرماوي: وكأنهم أرادوا ما هو مقصود به الأحكام بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل كله لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه اهـ.

(ذو رتبة وسطى بكل ما غبر ....)

يعني: أنه يشترط في المجتهد أن يبلغ الرتبة الوسطى في كل ما غبر أي مضى ذكره من العلوم، فلا يكفيه الأقل، ولا يحتاج إلى بلوغ الغاية. وقيل: يشترط التَّبَحر فيما يختلف بسببه المعنى، ويكتفى بالتوسط فيما عدا ذلك؛ وتجب الزيادة على التوسط في اللغة، حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكلام غالبا، لا معرفة الغريب الوحشي.

(.......................... وعلم الاجماعات مما يعتبر)

يعني: أن علم مواضع الإجماع مما يعتبر في إيقاع الاجتهاد، كي لا يخرقه؛ وكذلك معرفة مواضع الخلاف، خوف إحداث تفصيل أو قول ثالث كما تقدم.

(كشرط الآحاد وما تواترا وما صحيحا أو ضعيفا قد جرى)

يعني: أنه يشترط كذلك في إيقاع الاجتهاد كونه عارفا بشروط خبر الآحاد، وهو ما فقد فيه قيد من قيود المتواتر، وبشروط المتواتر، من كونه خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذبِ عادة عن محسوس، ليقدم المتواتر على خبر الآحاد. كما يشترط أن يكون عارفا بالشروط التي يكون بها الحديث صحيحا أو ضعيفا، ليقدم الصحيح على الضعيف؛ والمراد بالصحيح ما يشمل الحسن.

(وما عليه أو به النسخ وقع   وسبب النزول شرط متبع)

يعني: أن من الشروط معرفة ما وقع عليه النسخ، وهو المنسوخ، ومعرفة ما وقع به النسخ، وهو الناسخ، أي معرفة الناسخ والمنسوخ، ليقدم الأول على الثاني أي معرفة أن هذا ناسخ وذاك منسوخ، لا معرفة حقيقة الناسخ والمنسوخ؛ لأن ذلك من علم الأصول الذي تقدم أنه شرط. كما يشترط معرفة أسباب نزول الآيات والأحاديث في إيقاع الاجتهاد، فإن معرفة ذلك ترشد إلى فهم المراد.

(كحالة الرواة والأصحاب   وقلدن في ذا على الصواب)

يعني: أنه يشترط في إيقاع الاجتهاد معرفة أحوال الرواة من رد وقبول وزيادة في الثقة أو العلم أو الورع، فيعمل برواية المقبول دون غيره، ويقدم الزائد على غيره، ويرد حديث الراوي لكذب، أو تهمة به، أو فحش غلط، أو غفلته..إلخ. ولا بد كذلك من معرفة أحوال الصحابة من فتاوى وأحكام، وزيادة في الفقه والورع، وأكابرهم وأصاغرهم، فتقدم الفتوى لعمومها على الحكم، لأنه قد يخص؛ والزائد على غيره؛ وكذا موافق قول الأعلم، والأكابر على الأصاغر. وليس المراد معرفة عدالتهم، لأنهم كلهم عدول عند الجمهور.

وقوله: (وقلدن في ذا على الصواب) الإشارة إلى جميع ما ذكر من الشروط، فيجوز التقليد في الإجماعات، كإجماعات ابن القطان وابن المنذر[1] وابن حزم؛ وفي صحة الحديث، كالصحيحين وابن حبان وابن

(١) هو الحافظ العلامة الفقيه الأوحد أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، شيخ الحرم وصاحب الكتب التي لم يصنف مثلها ككتاب المبسوط في الفقه وكتاب الإشراف في اختلاف العلماء وكتاب الإجماع وغير ذلك؛ وكان غاية في معرفة الاختلاف والدليل، وكان مجتهدا لا يقلد أحدا. تذكرة الحفاظ [٣ /٥].

خزيمة وأبي عوانة[١] وابن السكن[٢] والموطإ؛ وفي أحوال الصحابة، كالاستيعاب لابن عبد البر، وأسد الغابة لابن الأثير، والإصابة لابن حجر؛ وفي أحوال الرواة، كميزان الاعتدال للذهبي، ولسان الميزان لابن حجر، ونحوهما؛ وفي أسباب النزول كأسباب النزول للسيوطي، وهكذا.

قوله: (على الصواب) مقابله للأبياري؛ قال: لا يكفي التقليد فيما ذكر، لأنه إذا قلد في شيء من هذا كان مقلدا فيما ينبني عليه، لا مجتهدا. ورد بأن المدار على غلبة الظن.

قال الأبي في إكمال الإكمال بعد كلام في المجتهد وشروطه ما نصه: كان ابن عبد السلام يحكي أن من الشيوخ من كان يصعب الاجتهاد، ومنهم من كان يسهل أمره، وإليه كان يذهب الشيوخ ويرون أنه يكفي في مادته النحوية متن الجزولية[٣]، ومن مادته الأصولية متن ابن التلمساني؛ وأما الحديث فهو اليوم سهل، لأنه فرغ من تمييز صحيحه من سقيمه، فإذا نزلت مسألة في أم الولد يكفيه أن يجمع المصنفات أو الأحكام الكبرى لعبد الحق[٤]، وينظر ما ورد فيها، ويكتفي بتصحيح

---

(١) هو الحافظ الثقة الكبير يعقوب بن إسحاق الأسفراييني النيسابوري الأصل، صاحب الصحيح المسند المخرج على صحيح مسلم وله فيه زيادات عدة، وكان هو أول من أدخل كتب الشافعي ومذهبه إلى أسفرايين. أخذ ذلك عن الربيع والمزني وهو ثقة جليل. تذكرة الحفاظ [٣ /٣].

(٢) هو الحافظ الحجة أبو علي سعيد بن عثمان ابن السكن البغدادي نزيل مصر، وعني بهذا الشأن وجمع وصنف وبَعد صيته، ووقع كتابه الصحيح المنتقى إلى أهل الأندلس. توفي سنة: ثلاث وخمسين وثلاثمائة. تذكرة الحفاظ (٣/١٠٠).

(٣) هي مقدمة في النحو صنفها أبو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولي البربري النحوي المتوفى: سنة ٦٧٧، سبع وسبعين وستمائة، وأغرب فيها وأتى فيها بالعجائب، وهي في غاية الإيجاز مع الاشتمال على شيء كثير من النحو، لم يسبق إلى مثلها. كشف الظنون (٢/١٨٠٠).

(٤) هو عبد الحق بن عبد الرحمن أبو محمد الإشبيلي ويعرف بابن الخراط، وكان فقيها حافظا عالما بالحديث وعلله عارفا بالرجال، وصنف في الأحكام نسختين: كبرى وصغرى، توفي سنة: إحدى وثمانين وخمسمائة. الديباج (٢/٥٩).

مؤلفه، ولا يلزمه نظر ثان في سنده، ولا يكون مقلدا بذلك؛ ويكتفي في الإجماع بكتب الإجماع كابن القطان. وكان الشيخ يقول: إذا أحضر هذه المصنفات يجتمع له من الأحاديث ما لا يكاد يحضر مالكا، وأنسب من رأيت على هذه الصفة ـ يعني: المشاركة في المواد ـ ابن عبد السلام وابن هارون[1] اهـ.

ويعني بالشيخ شيخه ابن عرفة.

وقال ابن عرفة في أصليه: ومواد الاجتهاد عندي اليوم متيسرة من لغة وعربية وجمع الأحاديث والكلام على رجالها وعلم الكلام وأصول الفقه والمنطق وذكر مواضع الإجماع والناسخ والمنسوخ، مع الجد والتوفيق من الله تعالى. جعلنا الله من أهل العلم العاملين به اهـ.

(وليس الاجتهاد ممن قد جهل   علمَ الفروعِ والكلامَ ينحظل)

يعني: أنه يجوز للمجتهد أن يكون جاهلا بعلم الفروع أي المسائل التي استخرجها غيره أو استخرجها هو بنفسه؛ لأن التفاريع يولدها المجتهدون بعد الوصول إلى الاجتهاد، فلا تكون شرطا فيه؛ إذ لو اشترطت فيه لزم الدور؛ واشترطها الإسفراييني، وعلى اشتراطها قول ابن عاصم في عده شروط الاجتهاد:

وللمهم من لسان العرب   وللفروع فهي لب المطلب.

وصحح بعضهم أنها شرط في إيقاع الاجتهاد، وليست بصفة للمجتهد، لكن الواقع بعد الصحابة أن الاجتهاد إنما يكون بممارسة الفقه.

---

(١) هو محمد بن هارون الكناني التونسي الإمام أحد مجتهدي المذهب، وصفه ابن عرفة ببلوغه درجة الاجتهاد المذهبي، له تآليف كشرح مختصري ابن الحاجب الأصلي والفرعي واختصار المتيطة في قدر ثلثها أسقط وثائقها وتكرارها، وله شرح المدونة، وتوفي في الوباء العام سنة: خمسين وسبعمائة، نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٢٤٢).

وصحح ابن الصلاح اشتراطها في المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية، ليسهل عليه إدراك أحكام الوقائع على القرب من غير تعب، وإن لم يشترط ذلك في المجتهد المستقل؛ وهو معنى قول الغزالي: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ﷺ ذلك اهـ من الغيث الهامع.

وقال القرافي في شرح التنقيح في الفصل الرابع في الإجماع: إن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا اهـ.

كذلك يجوز للمجتهد أن يكون جاهلا بعلم الكلام، أي البحث عن العقائد بالأدلة العقلية، لإمكان الاستنباط ممن يجزم بعقائد الإسلام تقليدا، بناء على صحة إيمان المقلد، سواء قيل: إنه عاص بترك النظر أم لا. وقال الأبياري: الصحيح عندنا اشتراطُه، وفيه نظر؛ لأن كثيرا من الصحابة مجتهدون، ولا يعرفون براهينَ الكلام، إلا أن يقال: إنها مركوزة في عقولهم، وإنما الحادث بعدهم الألفاظ الاصطلاحية.

(كالعبد والأنثى كذا لا تجب عدالةٌ على الذي ينتخب)

يعني: أنه لا تشترط الحرية في المجتهد، بل يجوز أن يكون المجتهد عبدا؛ ولا الذكورة، فيجوز أن يكون المجتهد أنثى، كعائشة ﵂، كما لا تجب في المجتهد العدالة، لجواز أن يبلغ الفاسق درجة الاجتهاد، هذا هو المنتخب، ومقابله أن العدالة شرط؛ ووفق بينهما بأنهما لم يتواردا على محل واحد، فإن اشتراط العدالة لاعتماد قوله لا ينافي عدم اشتراطها للاجتهاد، إذ الفاسق يلزمه الأخذ باجتهاد نفسه، وإن لم يجز لغيره تقليده؛ لأن العدالة شرط في قبول الفتوى اتفاقا. فالعدالة شرط في المفتي لا في المجتهد؛ لأن المفتي أخص، فشروطه أغلظ.

(هذا هو المطلق.......... ....)

يعني: أن ما تقدم ذكر شروطه هو المجتهد المطلق، أي: الناظر في الأدلة الشرعية من غير التزام مذهب إمام معين، كالأئمة الأربعة وأمثالهم.

المجتهد المقيد بقسميه:

.... والمُقيد منسفلَ الرتبة عنه يُوجَد)

يعني: أن المجتهد المُقيد دون المطلق في الرتبة، لأن المطلقَ إمامُه وقدوتُه، والمجتهد المقيد قسمان: مجتهد المذهب، ومجتهد الفتوى.

(ملتزم أصول ذاك المطلَق فليس يعدوها على المحقَّق)

يعني: أن المجتهد المقيد هو الملتزم مراعاة أصول إمامه، فصار نظره في نصوص إمامه كنظر المطلق في نصوص الشارع، فلا يتعداها إلى نصوص غيره، خلافا للخمي، فإنه يخرج على قواعد غيره، وفيه قال ابن غازي:

لقد هتكت قلبي سهام جفونها كما هتك اللخمي مذهب مالك

ثم شرع في تعريف مجتهد المذهب، فقال:

(مجتهد المذهب من أصولُه منصوصة أم لا حوى معقولهُ
(وشرطه التخريج للأحكام على نصوص ذلك الإمام)

يعني: أن مجتهد المذهب هو من حوى معقوله أي عقله وضبطه أصول إمامه، سواء كانت تلك الأصول منصوصة للإمام أم مستنبطة من كلامه، فكثيرا ما يستخرج أهل المذهب القواعد وفاقية أو خلافية من كلام إمامهم.

والشرط المحقق لمجتهد المذهب القدرة على تخريج الأحكام على نصوص إمامه الذي التزم مذهبه، بأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه، والأحكام التي تُخرَّجُ هي الوجوه في الاصطلاح، يقولون: فلان من

أهل الوجوه أي مجتهد مذهب، وقد يستنبط مجتهد المذهب من نصوص الشارع، لكن يتقيد في استنباطه منها بالجري على طريق إمامه في الاستدلال، ومراعاة قواعده وشروطه.

قال ابن أبي الدم[1]: وهذا أيضاً منقطع في زماننا.

(مجتهد الفتيا الذي يرجِّح قولا على قول وذاك أرجح)

يعني: أن مجتهد الفتيا هو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على قول آخر أطلقهما ذلك الإمام، بأن لم ينص على ترجيح واحد منهما على الآخر، والمتمكن من ترجيح قول لأصحاب الإمام على قول آخر أطلقوهما.

قال ابن عرفة في أصليه: قلت: كالسيوري[2] والتونسي[3] واللخمي ونحوهم اهـ

قوله: (وذاك) يعني مجتهد المذهب أرجح من مجتهد الفتوى.

(لجاهل الأصول أن يفتي بما نقل مُستوفًى فقط وأَمما)

---

(١) هو القاضي أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم ابن أبي الدم، وله شرح الوسيط وكتاب أدب القضاء، توفي في سنة: اثنتين وأربعين وستمائة. طبقات الشافعية الكبرى (٨/١١٥).

(٢) هو عبد الخالق أبو القاسم السيوري، خاتمة علماء إفريقية وآخر شيوخ القيروان، وله تعاليق على المدونة، وعليه تفقه عبد الحميد واللخمي، وطال عمره فكانت وفاته سنة: ستين وأربعمائة بالقيروان. الديباج (٢/٢٢).

(٣) هو إبراهيم بن حسن بن إسحاق التونسي، تفقه بأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي عمران الفاسي، وله شروح حسنة وتعاليق مستعملة متنافس فيها على كتاب ابن المواز والمدونة، وفيه قيل:

حاز الشريفين من علم ومن عمل وقلما يتأتى العلم والعمل

وكان رحمه الله تعالى يقول في التدمية: إنها لا تجب حتى يكون بالمجروح جرح لا يفعله أحد بنفسه، وتوفي مبتدأ الفتنة بالقيروان. الديباج (١/٢٦٩). وتوفي عام ٤٤٣هـ كما في الشجرة: (١/١٦١).

هذه مرتبة رابعة ليست من الاجتهاد في شيء، وهي من يقوم بحفظ المذهب، وفهمه في الواضحات والمشكلات، ومعرفة عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، شديد الفهم، لكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، بجهله بالأصول، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، وما لا يجده منقولا إن وجد في المنقول معناه، بحيث يدرك بغير كبير فكرٍ أنه لا فرق، وكذا ما يعلم اندراجه تحت قاعدة من قواعد مذهبه؛ وما سوى هذا لا يفتي فيه، ولا يجوز الاعتماد عليه فيه.

قوله: (وأَمِّمَا) فعل أمر أي اقتد به فيما نقل مستوفى، ومعنى استيفائه حفظ ما فيه من الروايات.

ولم يذكر السبكي هذه المرتبة، وإنما ذكرها صاحب الآيات البينات نقلا عن النووي في المجموع، وليس في كلامه تصريح بجهل الأصول، لكن ذكر لازمه الذي هو الضعف في تقرير الأدلة وتحرير الأقيسة، وبذلك يعلم أنه لا تكفي في الاجتهاد المذهبي المشاركة في الفن خلاف المتبادر من عبارة الناظم، بل لا بد من تحصيل ملكته التي بها يقدر على تحرير الأقيسة وتقرير الأدلة.

وقد نص ابن رشد في أجوبته أن من لم يبلغ درجة الاجتهاد المذهبي لا يقلد إلا في النقل، لا في نفس القول. وسلمه غير واحد. والله تعالى أعلم.

مسألة تجزؤ الاجتهاد:

(يجوز الاجتهاد في فن فقط أو في قضية وبعض قد ربط)

يعني: أن الذي عليه الأكثر جواز تجزؤ الاجتهاد بأنواعه الثلاثة في فن دون غيره، كالأنكحة دون البيوع، والعكس؛ ومن عرف الفرائض لا يضره جهله بالنحو، ومن عرف القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية إذا علم عدم المعارض، ولا يضره جهله بعلم الحديث.

وكذا يجوز أن يبلغ درجة الاجتهاد في قضية، أي مسألة دون غيرها؛ وقد وقع لابن القاسم وغيره في مسائل معدودة، خالفوا فيها مالكا، وبعضهم يقول: إن المخالفة فيها باعتبار أصوله، لا أنهم نظروا لأنفسهم نظرا مطلقا.

وقيل: لا يتجزأ الاجتهاد، لارتباط العلوم والمسائل بعضها ببعض، لاحتمال أن يكون فيما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيه مُعارِضٌ لما بلغها فيه، بخلاف من أحاط بالكل؛ وليس من تجزؤ الاجتهاد قول المجتهد: لا أدري؛ لأنه متهيئ لمعرفته إذا صرف إليه النظر، كما تقدم في قوله:

والعلم بالصلاح... إلخ.

قال الآمدي: لا يشترط في المجتهد معرفة جميع المسائل ومداركها اهـ.

وتوقف كثير من الصحابة في كثير من المسائل، وقال بعضهم: من أفتى في كل ما سئل عنه فهو مجنون.

قال البرماوي بعد نقل قول للرافعي: وهو يفهم أن الخلاف في المسألة فيما إذا عرف بابا دون باب، أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ؛ لشدة ارتباط مسائل الباب بعضها ببعض وتباعد ارتباط مسائل بابين مختلفين.

حكم الاجتهاد في زمان الوحي:

(والخُلفَ في جواز الاجتهاد أو وقوعه من النبي قد رووا)

يعني: أن المتأخرين من الأصوليين نقلوا عن المتقدمين الخلافَ في جواز اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه؛ وعلى القول بجوازه فقد اختلفوا هل وقع أم لا؟ فالأكثر على جوازه، ومنَعَه بعضُ الشافعيةِ والجبائي وابنُه، وعللوا المنع بقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي، بأن ينتظره. ورد بأن إنزال الوحي ليس في قدرته، وبعدم انحصار سبب اليقين في التلقي من

الوحي، لأن الصواب في اجتهاده أنه لا يخطئ، فهو كاليقين.

وأجاز بعضهم اجتهاده في الآراء الدنيوية كتأبير النخل والحروب دون غيرها، جمعا بين الأدلة؛ فممن ذهب إلى الوقوع الآمدي وابن الحاجب والسبكي، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، وقوله ﷺ: «**إلا الإذخر**»[1]، وقوله في شعر قتيلة بنت الحارث في قتل النضر: «**لو بلغني شعرها قبل أن أقتله ما قتلته**»[2].

وقال قوم: لم يقع، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾.

وقيل: بالوقف، كما قيل به في أصل الجواز.

قال ابن عاصم:

وراجح أن الرسول اجتهدا ... في غير ما الوحي به قد وردا
وفي «عفا الله» دليل قاطع ... ومن «لو استقبلت» ذاك شائع
وجاز بعد موته اتفاقا ... وقبله لغائب وفاقا
واختلفوا في حاضر... إلخ

وإذا قاس النبي ﷺ فرعا على أصلٍ صار الفرعُ أصلا يقاس عليه عند الغزالي، قال: وكذا إذا أجمعت الأمة على إلحاق فرع بأصل، وخالفه الأبياري، فرأى أنه بمنزلة الفرع الثابت حكمه من المجتهد، وعليه فمن يقيس على الفرع يقيس عليه، ومن لا فلا.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم «باب كتابة العلم» (رقم: ١١٢)، ومسلم في كتاب «باب تحريم مكة وتحريم صيدها وخلاها. إلخ» (رقم: ٣٣٠٢).

(٢) ذكر هذا الحديث أبو عمر بن عبد البر في ترجمتها من الاستيعاب (ص: ٩٣٤)، وكذا ابن حجر في الإصابة (٨/ ١٧٠).

(وواجب العصمة يمنع الجنف وصحح الوقوع عصرَه السلف)

الجنف بالتحريك: الميل عن الحق، يعني أن النبي ﷺ لا يخطئ في اجتهاده، لوجوب العصمة له؛ ونقل الآمدي عن بعضهم أنه لا يقر على الخطأ، بل ينبه سريعا، والتحقيق الأول والثاني مستبشع.

قوله: (وصحح الوقوع عصرَه السلف) يعني أن وقوع الاجتهاد في عصر النبي ﷺ من غيره جائز وواقع مطلقا؛ وقيل: لا يجوز، لأنه عصر الوحي، لقدرتهم على الرجوع إليه في الحكم؛ وقيل: لا يجوز للحاضر في قطر النبي ﷺ.

ودليل وقوعه من غيره في عصره ﷺ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة[1]، وقول أبي بكر يوم حنين: «لا ها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه»، مع قوله ﷺ: «صدق»[2]، وأمثال هذا كثير، يفيد تواترا معنويًّا.

التخطئة والتصويب في الاجتهاد:

(ووحِّد المصيبَ في العقلي ومالك رآه في الفرعي)

يعني أن المصيبَ من المختلفين في العقليات، وهي ما لا يتوقف على السمع واحد وهو من صادف الحق، لتعينه في نفس الأمر؛ ومعنى كونه واحدا أنه لا يتعدد، فلا يصيبون جميعا، بل إما أن يخطئوا كلهم، أو يصيب منهم واحد فقط. والعقليات كوجود الله وصفاته التي يتوقف عليها وجود الخلق، وكحدوث العالم، فالقائل بقدم العالم مخطئ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير «باب إذا نزل العدو على حكم رجل» (رقم: ٣٠٤٣)، ومسلم «باب جواز قتال من نقض العهد..إلخ» (رقم: ٤٥٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس «باب من لم يخمس الأسلاب» (رقم: ٣١٤٢)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير «باب استحقاق القاتل سلب القتيل» (رقم: ٤٥٦٨).

وأما الفروع أي مسائل الفقه التي لا قاطع فيها فقد ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى إلى توحيد المصيب فيها، وهو الأصح من مذهبه، وهو قول الجمهور؛ وحجتهم أن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة، أو لدرء المفاسد كذلك، ويستحيل وجودها في النقيضين، فيتحد الحكم.

(فالحكم في مذهبه مُعَيَّنُ　　له على الصحيح ما يُبَيِّنُ)

يعني: أن حكم الله تعالى في الواقعة في مذهب مالك مُعَيَّن قبل حصول الاجتهاد، لكنه غير معلوم لنا، فمن أصاب ذلك الحكم المعين فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ. ولذلك الحكم المعين على الصحيح ما يُبَيِّنُه، أي يظهره للمجتهد من أمارة، أي: دليل ظني، وقيل: قطعي، فإن أخطأه لم يأثم لغموضه، خلافا للمريسي في التأثيم.

ومقابل الصحيح: أنه لا دليلَ على ذلك الحكم، ولا أمارة أي ليس بينه وبين شيء ارتباط ينتقل به إليه، بل هو كدفين يعثر عليه بالاتفاق، والنصوص أسباب عادية للمصادفة، كالمشي إلى محل الدفين؛ وأهل هذا المذهب أي مذهب الجمهور يقال لهم: المخطِّئة.

قال ابن عاصم في القول بالتخطئة:

والعكس قيل: لا دليل فيه　　وقيل: بل أمارة تكفيه

(مُخطِئُه وإن عليه انحتما　　إصابةٌ له الثوابُ ارتسما)

يعني أن المجتهد إذا أخطأ ذلك الحكم المعين فإنه يثبت له الأجر، وإن قلنا: إن المجتهد واجب عليه إصابة ذلك الحكم لإمكانها، وأحرى في ثبوت الأجر إذا قلنا: إنها غير واجبةٍ عليه للغموض؛ وإنما ثبت له الأجر لبذله وسعه في طلبه، قال ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله**

أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»(١).

واختلفوا هل الثواب على القصد أو الاجتهاد؟ فعلى الأول يؤجر على قصد الصواب لا على الاجتهاد، لأنه أفضى به إلى الخطأ؛ وعلى الثاني يُؤجر عليهما. وإنما لم يأثم المجتهد في الفروع إذا أخطأ؛ لأنه أضاف إلى الله تعالى ما يجوز أن يكون شرعه، بخلاف المخطئ في العقليات.

(ومن رأى كلا مصيبا يعتقد لأنه يتبَع ظن المجتهد)

يعني: أن بعض الأصوليين كالأشعري ـ منا، وقيل: من الشافعية ـ، والقاضي ـ منا أيضاً على ما في المدارك وغيره، وقد قيل: إنه شافعي، كما في إرشاد اللبيب(٢) لابن غازي ـ، وكأبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة، وابن سريج من الشافعية قالوا: إن كل مجتهد في المسألة التي لا قاطع فيها مصيب، لقوله ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»(٣)، ولو كان واحد مخطئا لكان عذابا، ولقوله: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٤)، وأهل هذا المذهب يقال لهم: المصوِّبة، فهم يرون أن حكم الله تعالى يتبَع

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة «باب أجر الحاكم إذا اجتهد ثم أصاب. .إلخ» (رقم: ٧٣٥٢) لكن بلفظ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»، وكذا مسلم في كتاب الأقضية «باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد. .إلخ» (رقم: ٤٤٨٧).

(٢) هو كتاب لابن غازي على صحيح البخاري، سماه «إرشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب».

(٣) بسط الكلام على هذا الحديث السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ٤٦ ـ ٤٧) وقال: قد قرأت بخط شيخنا: إنه حديث مشهور على الألسنة، وقد أورده ابن الحاجب في المختصر في مباحث القياس بلفظ: «**اختلاف أمتي رحمة للناس**» وكثر السؤال عنه، وزعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له، لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطردا. . إلخ.

(٤) قال العجلوني: رواه البيهقي، وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ: «**أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم**». (كشف الخفاء رقم: ٣٨١).

ظن المجتهد، فما ظنه المجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده.

والتبعية باعتبار تعلق الحكم التنجيزي به وبمقلديه، لا باعتبار ذاته؛ لأن الحكم قديم فلا يتبع غيره، والتنجيزي حادث، وهو قول الأشعري والقاضي من المصوبة، ولم يزيدا على هذا.

(أو ثَم ما لو عَيّن الحكم حكم ... به لدرء أو لجلب قد ألم
لذا يصوبون في ابتداء ... والاجتهاد دون الانتهاء
والحكم.................... ....)

يعني: أن صاحبي أبي حنيفة وابن سريج قالوا ـ زيادة على قول المتقدمين ـ إن في كل مسألة شيئا لو حكم الله فيها على التعيين لكان به، لكن الله لما لم يحكم فيها بمعين، كان حكمه فيها ما يظنه المجتهد، إذ ما من مسألة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه، بحيث لو حكم الله فيها على التعيين لكان حكمه بذلك البعض بعينه، لكونه راجحا في درء المفسدة أو جلب المصلحة؛ وهذا القول حكم بالفرض والتقدير لا بالتحقيق، نظيره ما جاء عن النبي ﷺ، قال لعمر: «**لو كان بعدي نبي لكنت**»[1]، مع القطع أن لا نبي بعده.

فهؤلاء الثلاثة يصوبون من لم يصادف ذلك الشيء، لكن يقولون: أصاب ابتداء لا انتهاء، وبعبارة: أصاب اجتهادا لا حكما؛ فالإصابة في الاجتهاد، لأنه بذل وسعه اللازم في الاجتهاد، لأنه المقدور، ولم يصب في الحكم، لأنه لم يصادف الشيءَ الذي لو حَكم اللهُ لكان به؛ فالخطأ في الحكم عند الثلاثة غير الخطإ عند الجمهور؛ لأن الخطأ هنا معناه عدم

(١) أخرجه الترمذي في أبواب المناقب «باب قوله ﷺ: «**لو كان بعدي نبي لكان عمر**» (رقم: ٣٦٨٦)، لكن بلفظ: «**لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب**». وأما كونه قاله لعمر ففي كنز العمال (٥٨١/١١) أنه رواه الخطيب في رواة مالك وابن عساكر عن ابن عمر، وقال: منكر.

مصادفة ما لو حكم الله لكان به، وإن كان لم يحكم به، فعُدَّ مخطئا لعدم مصادفة ما له المناسبة الخاصة؛ والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله بعينه في نفس الأمر. قاله في الآيات البينات. فالحاصل أن عند الجمهور حكما معينا قبل الاجتهاد، وعند الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به، ولا حكم معينا قبل الاجتهاد.

(..... وهو واحد متى عُقل في الفرع قاطعٌ ولكن قد جُهل)

يعني أن المصيب واحد في المسألة الفرعية التي دليلها قطعي من نص أو إجماع، واختلف فيه المجتهدون لعدم علمهم بذلك القاطع، ولا بد أن يكون قطعي المتن والدلالة معا، والمصيب من وافق ذلك القاطع؛ وقيل: تبنى المسألة على الخلاف المتقدم هل كل مجتهد مصيب.

(وهو آثِمٌ متى ما قصّرا في نظر وَفقا لدى من قد درى)

يعني أن المجتهد متى قصر في نظره في مسألة أثم اتفاقا، لتركه الواجب من بذل الوسع؛ وعبر بالنظر دون الاجتهاد؛ لأن النظرَ المقصَّر فيه لا اجتهاد معه.

(والحكم من مجتهد كيف وقع دون شذوذ نقضه قد امتنع
إلا إذا النصَّ أو الإجماعَ أو قاعدة خالف فيما قد رأوا
أو اجتهادَه أو القيسَ الجلي على الأصح أو بغير المعتلي
حكم في مذهبه وإن وصل لرتبة الترجيح فالنقض انحظل)

يعني: أن حكم المجتهد في الاجتهاديات يمتنع نقضه حيث ظهر له أن غيره أصوب منه؛ سواء كان مجتهدا مطلقا أو مقيدا بقسميه، وذلك باتفاق الأصوليين إذا كان بغير شاذ جدا، وصار إليه من غير ترجيح؛ ومشهور المذهب نقضه من الحاكم به، قال خليل: «ونقضه هو فقط إن ظهر أن غيره أصوب»، وقيل: لا ينقضه، وهو المختار؛ لأنه يؤدي إلى نقض النقض، ويتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحكام في فصل

الخصومات، فإن لم يظهر أن غيره أصوب لم ينقض اتفاقا.

ومحل امتناع نقضه إذا لم يخالف نصا من كتاب أو سنة متواترة أو ظاهرا منهما، ولا إجماعا قطعيا أو ظنيا، ولا قاعدة متفقا عليها أو مشهورة من غير معارض أرجح؛ وإلا فينقض وجوبا، لمخالفته لما ذكر. ينقضه هو وينقضه غيره؛ مثال مخالفة نص القرآن ما لو حكم بأن بعض الورثة المذكورين في القرآن لا يرث؛ ومخالف السنة كالحكم بفساد السلم في الحيوانات، ومخالف الإجماع كما لو حكم بأن الأخ يحجب الجد في الميراث؛ ومخالفة القواعد كما لو حكم بتقرير النكاح في المسألة المعروفة بالسريجية المنسوبة لابن سريج من الشافعية، وهي أن من قال لزوجته: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا، ثم طلقها، لا يلزم؛ لأن الثلاثة المعلقة على الطلاق يقدر مجيئها، فتكون المعلق عليها رابعة، فترتفع الثلاث قبلها لعدم وجود ما علقت عليه؛ ووجه المخالفة للقواعد أنه يؤدي إلى وجود المشروط في وقت ينعدم فيه الشرط، والقاعدة أن المشروط لا يوجد إلا عند وجود الشرط، فيوجدان في وقت واحد ضَرورة.

وينقض حكم الحاكم إذا ظهر له أنه خرج في حكمه عن رأيه وما أداه إليه اجتهاده، بتقليد لغيره بالتزام أو دونه، لكن إنما ينقضه هو لا غيره. وينقضه هو وغيره إذا خالف حكمه القياس الجلي، كأن حكم بشهادة كافر، مع أن الله تعالى قال في الفاسق: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، فيقضي القياس الجلي برد شهادة الكافر قياسا على الفاسق قياسا أحرويًّا، إذ الكافر أشد منه فسوقا وأبعد عن المناصب الشرعية، هذا هو الأصح، ومقابله لابن عبد الحكم: أنه لا ينقض حكمه في مخالفة هذه الأدلة المذكورة؛ ونظمها بعضهم فقال:

إذا قضى حاكم يوما بأربعة ... فالحكم منتقض من بعد إبرام
خلاف نص وإجماع وقاعدة ... كذا قياسٌ جلي دون إيهام

وأما المقلد فإنه ينقض حكمه إذا خرج عن المشهور من مذهب إمامه وقول أصحابه، إذ لا يخرج عنه إلا لغرض فاسد.

لكن محل ذلك إذا لم يبلغ رتبة الترجيح؛ وإلا فلا، لأنه يجوز له الحكم والعمل والإفتاء بالضعيف إذا ترجح عنده. وقال أبو بكر الطرطوشي: لا يلزم المقلد لمذهب تقليد ذلك المذهب في الحكم والفتوى، وهو قريب من قول اللخمي بالتخريج على غير أصول إمامه.

(وقدم الضعيف إن جرى عمل به لأجل سبب قد اتصل)

يعني: أنه يجب تقديم القول الضعيف في العمل به على المشهور إذا تخالفا، إذا ثبت العمل بشهادة العدول، وكان العمل موافقا لقول ولو شاذا، لا كل عمل؛ لكن يشترط في جريان العمل بالضعيف أن يكون لسبب اتصل بنا، أي وجد عندنا، من درء مفسدة أو جلب مصلحة، وأن يكون مجريه الأول أهلا للترجيح؛ لأن لشيوخ المذهب المتأخرين تصحيحاتٍ لبعض الروايات عدلوا فيها عن المشهور، وجرى بتصحيحهم عمل الحكام والمفتين، لما اقتضته من المصلحة، والأحكام تجري مع الأعراف قاله القرافي وابن رشيد. قال عبد الرحمن الفاسي[1] في العمليات الفاسية:

وما به العمل غير مشهور مقدم في الرأي غير مهجور.

فلا نعمل بضعيف جرى به عمل أهل فاس مثلا لمصلحة أو درء مفسدة، وليس ذلك موجودا عندنا، ككثرة كذب النساء في بلدهم أدت لعدم تصديقهم الحرة في انقضاء العدة قبل ثلاثة أشهر، مع أن القول بعدم تصديقها ضعيف.

قال الرباطي[2] في شرح العمليات: إن العرف والعادة فعل العوام

---

(١) هو أبو زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، الإمام العلامة العمدة المحقق الفهامة القدوة الكامل المتفنن في العلوم، له تآليف منها نظم العمل الفاسي وشرح بعضه، كان والده يقول إنه سيوطي زمانه، توفي سنة: ١٠٩٦ الشجرة (٤٥٦/١).

(٢) المراد بالرباطي عند الإطلاق هو أبو عبد الله محمد بن أبي قاسم الفلالي السجلماسي، وهو الإمام الفقيه المتفنن المحقق المؤلف المتقن المطلع الفاضل=

شيئا المرة بعد المرة، والعمل ما يصدر من العلماء ممن يقتدى به، وهذا هو الفرق بينهما اهـ

هل يقيس المقلد العارف بالأصول إذا عدم نص إمامه:

(وهل يقيس ذو الأصول إن عَدِم نصَّ إمامه الذي له لزِم
مع التزام ماله أو مطلقا وبعضهم بنصه تعلقا)

يعني: أن المقلد العارف بعلم الأصول إذا عدم في مسألة نص إمامه اختلف فيه أهل المذهب على ثلاثة مذاهب:

قيل: يجوز له القياس مع التزام ما لإمامه من الأصول، فلا يقيس على أصل الشافعي مثلا إذا كان مخالفا لأصول مالك، وهذا هو طريق ابن رشد والمازري والتونسي وأكثر المالكية.

الثاني أنه يجوز له القياس مطلقا، فلا يلزمه التعلق بأصول إمامه، بل يقيس عليها وعلى أصول غيره مع وجود أصول إمامه، وهذا قول اللخمي وفعله. قال عياض في المدارك: له اختيارات خرج بكثير منها عن المذهب.

الثالث: وهو لابن العربي وظاهر نقل الباجي أنه يجب عليه التعلق بنصوص إمامه، فلا يفتي ولا يحكم إلا بشيء سمعه منه.

أما إذا لم يجد المالكي في المسألة نصًّا لإمامه ولا أصلا ووجد فيها نصا لغيره كالشافعي مثلا أو أصلا وجب عليه اتباع ذلك، إذ لا يعمل بغير الأدلة الشرعية، ويقدم نصه على أصله قياسا على إمامه.

وأما غير العارف بالأصول فلا يجوز له القياس، بل يقف مع

= البارع في تحرير الأحكام والنوازل، له شرح على العمل الفاسي، ونظم العمل المطلق، وشرحه فرغ منه سنة ١١٩٦هـ انظر ترجمته في الشجرة (٥٣٩/١).

نصوص مذهبه، فإن لم يجد نصا فيه ووجده في غيره وجب عليه اتباعه، إذ لا يخرج عن الأدلة، وإن وجد نصا للشافعي مخالفا لمذهب أبي حنيفة فقيل: يعمل بمذهب الشافعي؛ لأنه تلميذ مالك. وقيل: بمذهب أبي حنيفة لقلة الخلاف بينه وبين مالك، حتى حصر بعضهم الخلاف بين مالك وأبي حنيفة في اثنتين وثلاثين مسألة، فإذا عرفت أعيان المسائل تحققت أن قول مالك فيما سواها كقول أبي حنيفة، وإلا تعرفها عملت بالغالب الذي هو عدم الخلاف؛ لأنه راجح.

وكذا ذكر ابن عابدين في حاشيته أنه إذا لم يوجد في مذهب إمامهم قول في مسألة يرجع إلى مذهب مالك، لأنه أقرب المذاهب إليه.

أما ما ذكروا من أنه يجب عليه الوقوف مع المنصوص أي وما تحقق أنه في معناه، كما حققه غير واحد، فقد قال الإمام ابن مرزوق في جوابه في مسألة الورق الرومي بعد أن أثبت الحكم المطلوب بضروب من الأقيسة ما نصه: فإن قلت: غير المجتهد يلزمه التقليد، وإن كان عالما، كما قال أبو عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى في مختصره في الأصول، وغيرُه؛ وأنت مقلد، فقياسك مردود عليك. فالجواب أن هذا النوع من القياس إنما هو لتمييز ما يدخل تحت كليات نصوصهم من الجزئيات.

ثم قال: وهل الفضيلة والتفاوت بين الفقهاء إلا في تمييز المثل من المخالف، وفي التفطن لاندراج الجزئية تحت الكلية؛ وقد نص على هذا ابن عبد السلام في أول كتاب الأقضية من شرحه لا بن الحاجب، فإن إلحاق المثل بمثله لا يكون إلا بضرب من القياس لكل من المجتهد والمقلد. وعليك بهذا التحقيق في هذا المقام، فإنه من مظان مزلة الأقدام، وبه تدرأ شغبا عظيما يشوش به الجهال في هذا الزمان، ويحقرون به ما عظم الله من نور العلم والفهم؛ ويقولون: ما لا يكون نصا في عين النازلة لا يقبل من المقلد؛ وما علم المسكين أن كل نازلة تحدث اليوم ليست هي

عين النازلة التي أفتى فيها الإمام قطعا، وإنما البحث هل هي مثلها، فتلحق بها بمقتضى فتواه أم لا؟ وإلحاق المثل بالمثل لا بد فيه من القياس اهـ.

ونحو هذا لميارة الفاسي في شرحه الكبير على المرشد المعين، قال: قول الفقيه المقلد برأيه إجراء على القواعد شائع ذائع، كثير في فتاوى المتأخرين، لا يمكن إنكاره، فانظره مع ما نص عليه غير واحد أن المقلد لا يفتي إلا إن وجد النص في عين النازلة. وقد كنت ذكرت مثل ذلك للناظم رحمه الله تعالى ـ يعني: ابن عاشر ـ فقال لي: العمل على جواز قول المقلد برأيه إجراء على القواعد؛ وإلا بطلت فتاوى هؤلاء المتأخرين المشحونة بها كتب الأحكام اهـ.

ومن جواب للإمام المحقق أبي عبد الله سيدي محمد العربي الفاسي نقله عنه العالم المحقق سيدي عمر الفاسي[(١)] في تحفة الحذاق في شرح لامية الزقاق ما نصه: والنازلة وإن لم تقف فيها على نص، ولا حكم بخصوصها يختص، فلها عمومات تشملها وقواعد، ونظائر تستحملها وشواهد، وللمقلد تحر في مواقع الاشتباه لا ينكر، واعتماد لما هو أغلب في الظن وأقوى وأظهر، واستناده وتحريه جُنة من استبداده وتجريه؛ وربما قاس المقلد واستدل، ونهض للنظر لكن ما استقل؛ وقد قال الشيخ أبو عبد الله بن مرزوق رَحِمَهُ اللهُ في كلامه على جواز الكتابة في كاغد الروم: وعليك بالتحقيق في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام، يثير شغبا عظيما يشوش به الجهال في هذا الزمان ويحقرون به ما عظم الله من نور العلم والفهم.. ثم ساق بقية كلامه الذي تقدم نقله عنه.

---

(١) هو أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي، الشيخ الإمام خاتمة المحققين الأعلام حامل لواء العلوم معقولها ومنقولها ومفهومها ومنظومها، ألف تآليف مفيدة بارعة، منها: شرح التحفة سماه غاية الأحكام في شرح تحفة الحكام، وتحفة الحذاق شرح لامية الزقاق، وحاشية على مغني ابن هشام، توفي سنة: ١١٨٨. الشجرة (٥١٢/١).

(ولـم يُضـمَّـن ذو اجـتـهـاد ضـيـعـا إن يـك لا لـقـاطـع قـد رجـعـا)

يعني: أن المجتهد إذا أتلف شيئا بفتواه أو حكمه ورجع عن ذلك لا ضمان عليه، لبذله طاقته الواجب عليه، إذا كان رجوعه لغير دليل قطعي، من قرآن نص في ذلك المعنى، أو سنة متواترة نص فيه، أو إجماع؛ فإن رجع لقاطع ضمن لإشعار خفاء القاطع عليه بالتقصير اهـ قاله الحطاب عند قول خليل: «مبينا لما به الفتوى».

قال الشربيني[1]: والظاهر ـ كما قال بعض المتأخرين ـ أنه لا ضمان عليه مطلقا؛ وبحث النووي في تخريج هذا على قولي الضمان بالغرور وعدمه، أو نقطع بعدم الضمان، إذ لم يوجد منه إتلاف ولا ألجأ إليه بإلزام اهـ.

(إلا فـهـل يـضـمـن أو لا يـضـمـن إن لـم يـكـن مـنـه تـول بـيـن)

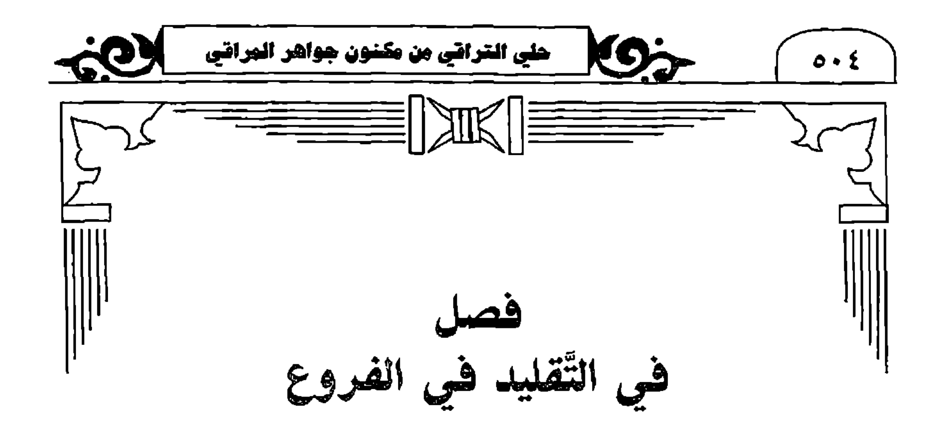
يعني: أن غير المجتهد إذا أتلف بفتواه أو حكمه شيئا ولم يتول ذلك الفعل بنفسه، بل إنما أمر به فقط ففيه قولان: قيل: يضمن ما أتلف، وهو قول المازري، ويؤدب إن لم يتقدم له اشتغال بالعلم؛ وقيل: لا يضمن، وهو لابن رشد؛ لأنه غرور بالقول؛ فإن تولى التنفيذ بنفسه، كقطعه يد السارق فيما دون النصاب، ضمن باتفاق، ومحل هذا إن لم يكن منتصبا للفتوى، وإلا فهو قوله:

(وإن يـكـن مـنـتـصـبـا فـالـنـظـر ذاك وفـاقـا عـنـد مـن يـحـرر).

يعني: أن غير المجتهد إذا كان منتصبا للقضاء أو الفتوى وأتلف شيئا بواحد منهما ورجع، فالذي يقتضيه النظر هو التضمين اتفاقا عند من يحرر المسائل، وهو الحطاب، وإنما ضمن المنتصب؛ لأنه يُحكم بفتواه ويُنَفَّذ حكمه، فهو كالشاهد يرجع عن شهادته.

---

(١) المراد بالشربيني هنا الخطيب، فالكلام المذكور في شرحه: «البدر الطالع».



فصل
في التَّقليد في الفروع

وهو مقابل الاجتهاد، وأصله من التقليد بالقلادة أي جعلها في عنقه أي المجتهد المسؤول قاله القرافي. وقيل: جعل الفتوى في عنق السائل، فكأن المفتي المجتهد جعل الفتوى في عنق السائل، أو أن السائل جعلها في عنق المسؤول.

والتقليد في الاصطلاح هو ما أشار له بقوله:

(هو التزام مذهب الغير بلا عِلم دليله الذي تَأصَّلا)

يعني أن التقليد في اصطلاح الأصوليين هو التزام الأخذ بمذهب الغير من غير معرفة دليله الخاص، وهو الذي تَأصَّل أي صار أصلا ومستندا لمذهب ذلك الغير؛ سواء عمل بمذهب ذلك الغير الذي التزم مذهبه أو لم يعمل به، لفسقه أو غير ذلك، ولذا عبر بالالتزام دون الأخذ، لأنه لا يشترط في التقليد العمل بمذهب الغير، وسواء كان المذهب قولا أو فعلا أو تقريرا. قاله في الأصل.

وأما أخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل؛ لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد، لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض، بناء على وجوب البحث عنه، على مرجوح، لأن الأصح عدم

وجوب البحث عنه؛ وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد اهـ من الشربيني[١].

أما الأخذ بالنصوص ومن شهادة البينة فليس شيء من ذلك تقليدا؛ لأن التقليد أخذ القول من غير قيام حجة على الأخذ، وقد قامت الحجة على أن جميع ذلك حجة شرعية.

قال السنوسي[٢] في بغية المقاصد: والمذهب حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأحكام الاجتهادية. قال القرافي في الإحكام في الفرق بين الفتاوي والأحكام، وفي الفرق الثالث والمائتين من فروقه: إن الإمام إنما يقلد في خمسة أمور لا سادس لها، ولا يكاد فقيه من ضعفة الفقهاء يسأل عن حقيقة مذهب إمامه الذي يقلد فيه فيعرفه على التحقيق، وهذا عام في جميع المذاهب. وجوابه أن المذهب الذي يقلد فيه الإمام خمسة أمور: الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع اهـ.

(يلزَم غيرَ ذي اجتهاد مطلق وإن مقيَّدا إذا لم يطق)

يعني: أن التقليد يلزم من ليس مجتهدا مطلقا، وإن كان مقيدا بقسميه، إذا عجز عن الاجتهاد، بناء على الراجح من جواز تجزؤ الاجتهاد، فيقلد في بعض المسائل أو الأبواب، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

قال في شرح التنقيح: قال ابن القصار: قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام، وحجة الجمهور قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية، فأمرهم بالحذر عند إنذار علمائهم، ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ

---

(١) المراد بالشربيني هنا الخطيب، فالكلام المذكور في شرحه: «البدر الطالع».

(٢) المراد هنا السنوسي المتأخر، وهو محمد بن على السنوسى الإدريسي الحسنى المتوفى سنة: ١٢٧٦ وقد تقدمت ترجمته.

مِنكُمْ﴾ الآية، قال المفسرون: أولو الأمر العلماء، وقيل: ولاة الأمر والنهي من الملوك اهـ.

قال في المستصفى: الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال؛ لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش، ويؤدي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء اهـ.

وقيل: لا يقلد العالم ولو لم يكن مجتهدا؛ لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل، بخلاف العامة.

وقيل: يشترط في تقليد العالم غير المجتهد أن يتبين له صحة اجتهاد من قلده بدليل، ليسلم من اتباعه على الخطأ الجائز عليه.

قال محمد فال بن باب رحمه الله تعالى ورضي عنه:

وقلدن مجتهدا قد أطلقا ... وإن تكن للمذهبي ذا ارتقا
وقيل يشترط أن يبين لك ... صحة ما من الدليل قد سلك
وقيل: لا يجوز أن يقلدا ... ذو العلم وهو لم يكن مجتهدا
لأنه يكون ذا صلاح ... أن يأخذ الدليل باتضاح
وقال في التنقيح: فيه الأقرب ... جواز الاستفتا، لذا لا يجب
ولم يكلف واحدا من العوام ... معرفة الدليل حيثما يرام
والمنع للتقليد في القواطع ... وهي أصول الدين للشرائع
وقال: لا تقليد فيما نُصا ... عليه بل ما باجتهاد خُصا
ذو الاجتهاد المذهبي قيل: هل ... يجوز أن يفتي فيما قد حصل
ثالثها في عدم المجتهد ... رابعها يجوز للمقلد
وهو للترجيح غير أهل ... لأنه فتواه محض نقل
وجاهل عرف حكما بدليل ... ليس به يفتي، وبالجواز قيل

وفي شرحه على مرتقى الوصول عند قول ابن عاصم:

يفتي الورى في الدين باستحقاق ... من حاز الاجتهاد بالإطلاق
وقيل: بل يكفيه أن يجتهدا ... بمذهب يجعله معتمدا

ما نصه بعد كلام: قال قاسم العقباني: ما سمع من رسول الله ﷺ ليس تقليدا، لأنه حجة في نفسه، ويلحق بذلك ما في الصحيحين، وما صحح الترمذي، فليتخذه دليلا من رواه، لاسيما على القول بتجزؤ منصب الاجتهاد؛ وإن لم يقل بتجزئه فالمقلد المطلع على المآخذ أهلا للنظر موجود، والنزاع في وجوده مكابرة؛ ومع هذا فلا يمتنع على المفتي من المقلدين أن يختار في مسائل الخلاف ما يترجح عنده، بل لا ينبغي له غير ذلك، ولذلك اشترطوا في المفتي المقلد أن يكون بهذا الوصف مطلعا على المآخذ أهلا للنظر.

قال السنوسي[1]: هذه طريقة الأصوليين، وأما المحدثون فقد أجمعوا على مشروعية العمل بالحديث الصحيح، والاحتجاج به، بشرط ثبوت صحته، وثبوت تصحيح لفظه، وثبوته عن النبي ﷺ، ويشترط كون العامل به عالما بما اشتمل عليه من الأحكام الدال عليها لفظه. .إلخ. وبهذا قال بعض الفقهاء، ففي كتاب جامع العتبية ما معناه: لا يجوز مخالفة نص الحديث إلا إذا خالف عمل أهل المدينة. وقال القرافي: لا يجوز للمالكي تقليد مالك في حكم ضعف مدركه فيه، وإنما يقلده فيما وافق فيه الدليل، أو قوي دليله على دليل غيره، لما روي عن مالك: «انظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وما لم يوافقهما فاتركوه».

ومثله لعز الدين ابن عبد السلام، قال تقي الدين ابن الصلاح: إذا ثبت حديث على خلاف مذهب المقلد، وفتش عنه فلم يجد له معارضا، وكان المفتش له أهلية، فإنه يترك قول صاحب المذهب، ويأخذ بالحديث،

---

(١) المراد هنا السنوسي المتأخر، وهو محمد بن على السنوسي الإدريسي الحسني المتوفى سنة: ١٢٧٦ وقد تقدمت ترجمته.

ويكون حجة للمقلد في ترك مذهب مقلده اهـ.

ومنع أبو إسحاق التقليدَ في القواطع، كالعقائد والفروع التي مدركها قاطع، كوجوب قواعد الإسلام الخمس.

(وهو للمجتهدين يمتنع لنظر قد رُزِقُوه مُتَّسِع)

يعني: أن التقليد في الفروع لا يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد، لأجل ما عندهم من النظر الذي يسع جميع المسائل بالصلاحية، فإن حصل له ظن الحكم باجتهاده بالفعل حرم عليه التقليد إجماعا؛ وإن صلح لذلك الظن حرم عليه عند مالك وأكثر أهل السنة، لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد؛ ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله، كالوضوء والتيمم. وقال أحمد بالجواز، لعدم علمه به الآن. وقيل: يجوز للقاضي لحاجته إلى تعجيل فصل الخصومات. وقيل: يجوز تقليد الأعلم دون غيره. وقيل: يجوز في العمل دون الفتوى. وقيل: يجوز عند ضيق الوقتِ لما يسأل عنه، كالصلاة المؤقتة. قال حلولو: ولا ينبغي أن يختلف في هذا؛ لأنه كالعاجز.

قال ابن عاصم:

وعالم لا بأس أن يستفتي من فوقه ممن له أن يفتي
هذا إذا لم يبلغ اجتهادا وإن يكن ببلوغه استفادا
فذا له التقليد عند الأكثر ممتنع، وليستند لما أري
وجائز لبعضهم تقليده أعلم منه بالذي يريده
وبعضهم يجيز مطلقا وذا أحمد فيه حذو إسحاق احتذى

من تجوز له الفتوى ويجوز سؤاله:

(وليس في فتواه مُفت يُتبَعْ إن لم يضف للدين والعلم الورع)

يعني: أن المفتي يحرم على غيره العمل بفتواه إذا لم تجتمع فيه ثلاثة أمور: الدين: وهو امتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ والعلم أي كونه

مجتهدا مطلقا أو مقيدا، وأما غير المجتهد فقد تقدم في قوله:

لجاهل الأصول أن يفتي... إلخ.

والورع: وهو ترك الشبهات خوف الوقوع في الحرام، وبعض المباحات خوف الوقوع في الشبهات، ومنه الخروج من الخلاف؛ إذ لا ثقة بمن عدمت فيه واحدة من هذه الخصال؛ ويعرف حصولها بأخبار الثقات المفيدة للعلم أو الظن، وكذلك إذا حصل العلم أو الظن باشتهاره بها، كانتصابه والناس يستفتونه راضون بذلك.

(من لم يكن بالعلم والعدل اشتهر أو حصل القطع فالاستفتا انحظر)

يعني: أنه لا يجوز لأحد أن يستفتي إلا من قطع بكونه من أهل العلم والدين والورع أو حصل له الظن بذلك، لاشتهاره بتلك الأمور، ولو استفتاه جاز العمل بفتواه كما تقدم. وقال بعضهم: لا يكفي مجرد الاشتهار، بل لا بد من البحث عن علمه وعدالته؛ وصححه في الأصل.

والأصح الاكتفاء بظاهر العدالة، والاكتفاء بخبر الواحد العدل عن علمه وعدالته، وقيل: لا بد من اثنين؛ فإن علم علمه وجهلت عدالته ففي جواز استفتائه احتمالان، وهما وجهان للشافعية، وعلى القول بالجواز فالفرق بين العلم والعدالة أن الناس عوام إلا القليل، والعلماء عدول إلا القليل.

وهل تجوز الفتوى للقضاة فيما شأنه الرفع للقاضي، فقيل بالمنع، وعليه درج خليل، قال: «ولم يفت في خصومة»، وقال في التحفة:

ومنع الإفتاء للحكام في كل ما يرجع للخصام

وأجازه ابن عبد الحكم وبقوله جرى عمل فاس.

(وواجب تجديد ذي الرأي النظر إذا مماثل عَرا وما ذكر
للنص مثلَ ما إذا تجددا مغيِّرٌ إلا فلن يُجَدِّدا)

يعني: أن ذا الرأي أي الاجتهاد، مطلقا كان أو مقيدا، إذا وقعت له حادثة مرة أخرى يجب عليه تجديد النظر فيها، لعله يظهر له خطأ في الأولى؛ لأن الله تعالى خالق على الدوام، فيخلق له إدراك علم أو مصلحة لم يكن عنده قبل؛ وإهمال ذلك تقصير؛ والمجتهد لا يجوز له التقصير؛ لكن إنما يجب عليه تجديد النظر إذا لم يكن ذاكرا للنص أي الدليل الأول، أو تجدد له مغيِّرٌ أي دليل يقتضي الرجوعَ ولو احتمالا، لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أولا.

أما إذا لم ينس الدليل ولم يحدث له ما يغير اجتهاده فإنه لا يلزمه تجديد النظر مرة أخرى. قال ابن عاصم:

وهو إذا ما نسي اجتهاده ... فيما يعيد سائل أعاده
وليفت بالثاني، وذاك المرتضى ... وهبه أبدى عكس ما كان ارتضى
وليس لازما إذا ما ذكرا ... فتياه فيها أن يعيد النظرا

قال:

(وهل يُكرِّرُ سؤالَ المجتهد ... من عَمَّ إن مُماثل الفتوى يَعُد)

قوله: (يَعُد) من عاد يعود، يعني أن العامي إذا استفتى مجتهدا مستقلا أو منتسبا في حادثة، ثم وقعت له تلك الحادثة، فهل يعيد السؤال لمن أفتاه أولا، أو لا تجب عليه إعادته؟ تردد فيه ابن القصار من المالكية، وحكى ابن الصلاح فيه خلافا، ثم قال: الأصح لا يلزمه. وجَعَل إمامُ الحرمين الخلافَ فيما إذا كان المجتهدُ حيًّا؛ أما إذا كان ميتًا، بناءً على جواز تقليده، وأفتاه المقلد الذي هو مجتهد مقيد فلا تلزم إعادة السؤال.

(وثانيا ذا النقل صِرفا أهمل ... وخيرن عند استواء السبل)

يعني: أن العامي له أن يهمل سؤال ذي النقل الخالص من شائبة الاجتهاد ثانيا إذا استفتاه أولا في حادثة وعاد مثلها، إذ لا حاجة إلى

إعادة السؤال؛ لأنه لا حظ له من النظر، لعدم احتمال ما يغير ما عنده؛ والخلاف إنما هو في المجتهد بأقسامه الثلاثة.

وقوله: (وخيرن عند استواء السبل) يعني أن العالم إذا استفتاه العامي، وكان في المسألة أقوالٌ مستويةٌ، وليس بين قائليها تفاوت، فإنه يخير العامي في العمل بأي تلك الأقوال شاء؛ وقيل: يأخذ العامي بأغلظها، لما فيه من الاحتياط، وأما إن كان بين قائليها تفاوت فهو قوله:

(وزائدا في العلم بعض قَدَّما وقدم الأورع كل القدما)

يعني: أنه إذا وقع التفاوت في العلم، بأن كان أحدهما عالما والآخر أعلمَ، مع استوائهما في الدين والورع، فإن بعض العلماء يوجب الأخذ بقول الأعلم. قال الرازي: وهو الأقرب، ولذا قدم في إمامة الصلاة زائد الفقه؛ لأن المقدم في كل موطن شرعا من هو أقوم بمصالح ذلك الموطن؛ وقيل: يخير بين قول الأعلم والعالم؛ ومن الأول تقديم ابن رشد غالبا على اللخمي؛ لأنه أعلم.

وقوله: (وقدم الأورع كل القدما) يعني أنه إذا كان التفاوت في الدين والورع مع استوائهما في العلم، فإن كل العلماء يقدمون الأورع على الورع، فيوجبون الأخذ بقوله؛ لأن لزيادة الورع تأثيرا في التثبت في الاجتهاد وغيره.

ثم اعلم أن قوله: «وخيرن عند استواء السبل»، وقوله: «وزائدا في العلم... إلخ» في أخذ العامي بأحد أقوال مذهبه في مسألة اختلف فيها أصحابه أو من بعدهم، وأما ما يأتي من قوله: «وجائز تقليد ذي اجتهاد... إلخ» إلى قوله: «وموجب تقليد الارجح» فإنما هو في تقليد غير المجتهد المطلق له قاله في الأصل.

(وجائز تقليد ذي اجتهاد وهو مفضول بلا استبعاد)

يعني: أنه يجوز تقليد العامي للمجتهد المفضول في العلم والورع مع



وجود الفاضل فيهما، وهو مذهب الجمهور، وصححه الفهري، ورجحه ابن الحاجب، لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم من غير نكير، ثم أشار إلى تعليل ذلك بقوله:

(فكل مذهب وسيلة إلى دار الحبور والقصور جُعلا)

يعني: أن الله تعالى جعل كل مذهب من مذاهب المجتهدين وسيلة يتوصل بها إلى دخول دار الحبور أي النعيم والقصور العالية، وهي الجنة، لأن كلا على هدى من ربهم، وإن تفاوتوا علما وورعا قاله القرافي في التنقيح عازيا للزناتي[1]، وعلى هذا لا يجب البحث عن الأعلم والأورع.

ولا يجوز لأحد التفضيل الذي يؤدي إلى التنقيص، قياسا على ما ورد في الأنبياء قاله الشعراني في الميزان؛ وللشاطبي في الموافقات وابن الحاج في المدخل والمقري في نفح الطيب نحوه.

(وموجِبٌ تقليدَ الارجح وجب لديه بحث عن إمام منتخب)

يعني: أن ابن القصار من المالكية وابن سريج والغزالي من الشافعية والإمام أحمد قد منعوا تقليد المفضول مع وجود الفاضل؛ لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد، فكما يجب الأخذ بالأرجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من أقوال العلماء؛ فيجب على العامي تقليد الفاضل والبحث عن إمام مجتهد منتخب أي راجح في العلم والدين.

---

(١) قال محقق جزء من شرح التنقيح للقرافي في رسالة علمية، وهو الطالب: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي: لعله: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن عياش الزناتي - نسبة إلى زنات ناحية بسرقسطة بالأندلس - الغرناطي يعرف بالكماد شيخ المالكية، كان إماما فقيها قائما على المدونة ت ٦١٨هـ انظر: سير أعلام النبلاء ١٧٥/٢٢.
قال: ومما دفعني إلى ترجيح كون الزناتي هو المترجم له أن القرافي ذكره باسمه في الذخيرة ٣٥٤/٦. إلخ كلامه. رسالة ماجستير (٤٤٦/٢) ط: كلية الشريعة - جامعة أم القرى.

فإن قيل: كيف يعرف الفاضل من غيره؟ فالجواب: أنه يعرفه بسؤال الناس وقرائن الأحوال، كرجوع العلماء إلى قوله دون غيره، وكثرة المستفتين له دون غيره؛ واختار السبكي جواز تقليد المفضول لمعتقده فاضلا أو مساويا، ويكتفي باعتقاده الأرجحية أو المساواة، ولا يُلزمه البحث، وبه يظهر الفرق بين هذا القول الثالث والقول الثاني، فالأقوال إذا ثلاثةٌ اهـ

قال الغزالي: يجب على كل مسلم اتباع ما يغلب على ظنه أنه الحق في التعبدات؛ وحال المقلد يحصل بتصويب ما عليه إمامه الذي غلب على ظنه قوله، كما يحصل معرفة أفضل الأطباء في البلد من كان جاهلا به؛ وهذا بالسماع من الأفواه أو مشاهدة عند الأكثرين إلخ كلامه. نقله في جامع المعيار.

(إذا سمعت فالإمام مالك صح له الشأو الذي لا يدرك
للأثر الصحيح مع حسن النظر في كل فن كالكتاب والأثر)

يعني إذا سمعت أيها الطالب لعلم هذه المسألة وجوب تقليد الأرجح فالإمام مالك رحمه الله تعالى صح له الشأو أي الغاية في العلوم الذي لا يدرك أي لا يدركه مجتهد غيره من عصر التابعين فمن بعدهم. وذلك للأثر الصحيح، وهو: «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم ولا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة**»[1]؛ مع حسن النظر أي التصرف في كل فن كالكتاب العزيز، والأثر أي أحاديثه ﷺ، والعربية، والأصول، وأقوال الصحابة، ومسائل الاتفاق والاختلاف، مما يدل على أن المراد بعالم المدينة مالك دون غيره. قال القاضي عبد الوهاب: لا ينازعُنا في هذا الحديث أحد من أرباب المذاهب. وانظر أوائل ترتيب المدارك للقاضي عياض.

(١) أخرجه الترمذي في أبواب العلم عن رسول الله ﷺ «باب ما جاء في عالم المدينة» (رقم: ٢٦٨٠).

وذكر الفقيه أبو الفضل راشد[١] رحمه الله تعالى عن شيخه أبي محمد صالح[٢] أنه قال: الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر: نص الكتاب، وظاهر الكتاب وهو العموم، ودليل الكتاب وهو مفهوم المخالفة، ومفهوم الكتاب وهو المفهوم بالأولى، وتنبيه الكتاب وهو التنبيه على العلة مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا﴾، ومن السنة أيضاً مثل هذه الخمسة. والحادي عشر: الإجماع. والثاني عشر: القياس. والثالث عشر: عمل أهل المدينة. والرابع عشر: قول الصحابي. والخامس عشر: الاستحسان. والسادس عشر: الحكم بالذرائع أي بسد الذرائع، واختلف قوله في السابع عشر، وهو مراعاة الخلاف، فمرة راعاه ومرة لم يراعه. ومن ذلك الاستصحاب أيضاً اهـ من التقييد لأبي الحسن.

(والخُلف في تقليد من مات وفي بيع طروس الفقه الان قد نفى)

يعني أنه وقع الخلاف بين الأصوليين في جواز تقليد المجتهد الميت، فالجواز هو قول الجمهور، قالوا: المذاهب لا تموت بموت أربابها؛ ومنعه بعضهم مطلقا؛ ثالثها: يجوز إن لم يوجد مجتهد حي، ولا يجوز مع وجوده؛ رابعها: يجوز فيما نقل عنه، إن نقل عنه مجتهد في مذهبه. وليس هذا من محل النزاع، لأن ذلك إنما هو لعدم الوثوق بالناقل، لا لأن الميت لا يقلد.

لكن حكى ابن عرفة أن الاجماع منعقد اليوم على جواز تقليد الميت لفقدان المجتهدين، وإلا لتعطلت الأحكام في عدم تقليد الميت.

---

(١) هو راشد بن أبي راشد الوليدي أبو الفضل، صاحب كتاب الحلال والحرام وحاشية المدونة، أخذ عن أبي محمد صالح، وأخذ عنه الإمام أبو الحسن الصغير، لا تأخذه في اللّه لومة لائم ولم يكن في وقته من هو أتبع منه للحق، توفي بمدينة فاس على ما قيل، سنة: خمس وسبعين وستمائة. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ١١٧).

(٢) هو أبو محمد: صالح، شيخ الغرب علما وعملا، وبيته بيت صلاح وجلالة وعلم، وقيد عنه في شرح الرسالة المجهول ما كان يلقيه على الطلبة، توفي سنة: إحدى وثلاثين وستمائة، وهو من أهل فاس رحمه الله تعالى. الديباج (١/٤٠٤).

قال حلولو: ويجري عندي في هذه المسألة الكلام على جواز بيع كتب الفقه، فإن الخلاف الواقع فيها إنما هو حيث كان المجتهدون موجودين، وأما اليوم فلا، لأنها لو لم يوصل إلى اكتسابها بالبيع لتعطلت الأحكام كذلك اهـ منه.

وأصل ما قاله للخمي في التبصرة، قال: قال محمد بن عبد الحكم: بيعت كتب ابن وهب بثلاثمائة دينار وأصحابنا متوافرون فلم ينكروا ذلك. وقال في موضع آخر: وكان أبي وصيَّه. فعلى هذا تجوز الإجارة على تعليمه وكتابته، وهو أحسن، ولا أرى أن يختلف اليوم في ذلك أنه جائز؛ لأن حفظ الناس وأفهامهم نقصت، وقد كان كثير ممن تقدم ليس لهم كتب. قال مالك: ولم يكن للقاسم ولا لسعيد كتب، وما كنت أكتب في هذه الألواح، وقد قلت لابن شهاب: أكنت تكتب العلم؟ فقال: لا. فقلت: أكنت تسألهم أن يعيدوا عليك الحديث؟ فقال: لا. فهذا كان شأن القوم، فلو سار الناس في ذلك اليوم بسيرهم لضاع العلم وأمكن أن لا يبقى منه رسمه، والناس اليوم يقرؤون كتبهم، ثم هم في التقصير على ما هم عليه! وأيضاً فإنه لا خلاف عندنا في مسائل الفروع أن القول فيها بالاجتهاد والقياس واجب، فإذا كان ذلك كان إهمال كتبهم كتبها وبيعها يؤدي إلى التقصير في الاجتهاد وأن لا يوضع مواضعه؛ لأن معرفة أقوال المتقدمين والترجيح بين أقاويلهم قوة وزيادة في وضع الاجتهاد مواضعه اهـ

وقد نقله ابن عرفة في مختصره الفقهي.

قلت: والظاهر أن مراده بكتب الفقه هنا كتب علوم الدين من كتاب وسنة وفقه، لا خصوص الفقه المعرف أول الكتاب، فقد نبّه شراح المختصر عند قوله في الإجارة عاطفا على المكروهات: «وتعليم فقه وفرائض كبيع كتبه»، على أنه كذا كتب الحديث والمصاحف والتفسير. والله تعالى أعلم.

(ولك أن تسأل للتثبُّت عن مأخذ المسؤول لا التعنت)

يعني: أنه يجوز لك أيها العامي أن تسأل العالم عن بيان مأخذه أي دليله فيما أفتاك به، إذا كان السؤال للتثبت أي زيادة الثبوت عنده، بإذعان نفسه للقبول ببيان المأخذ، لا إن كان للتعنت، أي قصد إعجازه أو خطئه فلا يجوز.

وقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات أن لكراهية السؤال مواضع، عد منها عشرة، ذكر منها سؤال التعنت والإفحام وطلب الغلبة في الخصام، قال: وفي القرآن في ذم نحو هذا: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾﴾، وقال: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾، وفي الحديث: «**أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم**»[1] اهـ.

ثم قال: فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه اهـ.

(ثم عليه غاية البيان إن لم يكن عذرٌ بالاكتنان)

يعني: أن العالم المسؤول عليه بيان المأخذ لسائله المذكور تحصيلا لإرشاده ندبا لا وجوبا، إن لم يكن عذرٌ بالاكتنان أي خفاء مأخذه على السائل، بأن يقصر فهمه عنه عادة، فلا يبينه صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد، ويعتذر له بخفاء المدرك؛ ثم محل ندب البيان ما لم يشق مشقة لا يتحمل مثلها عادة.

قال ابن عرفة في أصليه: لم تزل العامة زمن الصحابة والتابعين قبل ظهور مخالف يستفتون المجتهدين في الأحكام الشرعية، والعلماء يبادرون إلى إجابتهم من غير ذكر دليل، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير، فكان إجماعا اهـ. ذكره في أدلة وجوب التقليد على غير المجتهد.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المظالم «باب قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ (رقم: ٢٤٥٧)، ومسلم في كتاب العلم «باب في الألد الخصم» (رقم: ٦٧٨٠).



وللشاطبي في الموافقات: وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه، أو المسألة اجتهادية لا نص فيها للشارع، وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل عقله الجواب، أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، وفيه نوع اعتراض اهـ

وفي سنن المهتدين للمواق: قال الشاطبي فيمن لم تكمل فيه الأدوات: إن انتحاله للعلم من باب العبث بالنسبة للمصلحة المجتلبة، ومن تكليف ما لا يطاق في حقه، وكلاهما باطل شرعا.

ثم نقل عن مالك أنه قال ـ وقد سئل عن طلب العلم ـ: أما على كل الناس فلا. قال ـ أي مالك ـ: وأما من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب.

قال ـ أي الشاطبي ـ: ويجب على عامة الناس إقامة مثل هذا وإجباره على القيام بذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب اهـ وقد نقله من الموافقات باختصار وتصرف.

(يندب للمفتي اطِّراحُه النظر إلى الحُطام جاعلَ الرضا الوطر)
(متصفا بحلية الوقار محاشيا مجالس الأشرار)

يعني: أنه يندب للمفتي أن يطرح النظر إلى الحُطام، وهو ما تكسر من الأعواد والحشيش، استعير للدنيا بأن يكتفى بما في يده عما في أيدي الناس ويجعل وطره أي حاجتِه التي له فيها هم وعناية رضا الله تعالى بهداية العوام.

وبستحب أن يكون متحليا بالسكينة والوقار، مجتنبا مجالس الأشرار أي السفهاء، كما روي عن مالك أنه لم يجالس سفيها قط، إلا أن تلجئ ضرورة إلى مجالستهم فلا بأس حينئذٍ، مع كفهم عما لا يليق بحضرته.

أقول: وأصل ما عقده الناظم هنا للآمدي في الإحكام قال: «ويستحب له أن يكون قاصدا للإرشاد وهداية العامة متجنبا للرياء والسمعة متصفا بالسكينة والوقار متقنعا بما عنده عما في أيدي الناس».

وقد نقل القرافي كلامه في شرح المحصول متعقبا له بأن تجنب الرياء والسمعة واجب لا مستحب، قال: وهو مراده، غير أنه استطرد في عبارته.

وقد نقل كلامهما حلولو في الضياء اللامع.

وكذا التقنع عما في أيدي الناس واجب، إن أردنا به أن لا يأخذ منهم على مجرد النطق بالفتوى، فقد صرح الهلالي في نور البصر بأن ذلك ممنوع إجماعا، وهذا نص كلامه بعد ما أكثر النقل في المسألة، قال: وقد تحصل من هذه النقول أن أخذ الأجرة على نفس الفتوى ممنوع إجماعا، إلا إن كان من حبس عليه أو من بيت مال مستقيم، وأن أخذها على كتب الفتوى ممنوع أيضاً إن أخذ أكثر من معتاد عمله وكاغده إن كان الكاغد من عنده، وأن أخذها على الكتب قدر عمله فقط غير ممنوع، لكنه مرجوح صيانة للدين والعرض، ويتأكد اجتنابه على الورع، لأن الراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه اهـ

فلعل مراد الناظم بندب اطراحه النظر إلى حطام الدنيا المبالغة في الزهد فيما بأيديهم، حتى لا يأخذ على الكتب قدر عمله فقط، يرشد لذلك قول الهلالي في نور البصر في ذكر بعض ما يجب على المفتي أو يندب له: «ومنها أنه ينبغي له أن يكون كثير الورع قليل الطمع، فما أفلح مستكثر من الدنيا ومعظم لأهلها وحطامها».

وقال أيضاً في كلامه على حكم أخذ الأجرة على الفتوى: «وحاصله أنه يخاف من أخذ الأجرة المباحة أن يكون وسيلة إلى ضرر في دينه أو عرضه أو فيهما، وأي شيء أعز على المومن من دينه وعرضه؟ فالحذر الحذر من فتح هذا الباب، فقد دخل به على المفتين ضرر عظيم في دينهم، وعلى المستفتين في دنياهم، ترى كثيرا منهم يكتب جوابا يساوي عمل مجرد كتابته نصف درهم أو أدنى ويأخذ عليه من الرشوة باسم الأجرة أكثر من مائة درهم، ثم ذكر أنه أخبره أحدهم عن نفسه ـ غفر الله لنا وله ـ بذلك اهـ.

لكن نقل الشيخ إبراهيم اللقاني[١] في منار الفتوى عن ابن عرفة قوله: «ومن شغله ذلك عن جل تكسبه فأخذه الأجرة من غير بيت المال لتعذرها عندي خفيف، وهو محمل ما سمعته من غير واحد من بعض شيوخ شيوخنا، وهو الشيخ الفقيه أبو علي بن علوان[٢] أنه كان يأخذ الأجر الخفيف في بعض فتاويه».

ثم قال اللقاني[٣]: «وعندي أن الأجر الخفيف أجر مثله في كتبه وفي مقدار اشتغاله بكشفه عنها وتحريرها، وأما ما يبلغنا عن بعض الأقطار من أخذ الدنانير الكثيرة الكبار فهو مما لا رخصة فيه باتفاق علماء الأمصار في سائر الأعصار وجميع الأقطار».

ثم نقل عن الزناتي أنه إذا وجب عليه الجواب لم يجز له أن يأخذ عليه أجرة، وإذا لم يجب جاز له أخذها.

قال: وهو الجاري على قولهم بجواز أخذ الأجرة في بعض وجوه فروض الكفاية كالصلاة على الجنازة. ثم نبّه على أنه يجب أن يحمل الجواز المذكور على مقابل الامتناع، وإلا فهو من باب تعليم الفقه حينئذٍ، والمذهب كراهة أخذ الأجرة عليه.

قال: وإذا امتنع على المفتي أخذ الأجرة على الإخبار عن الحق فكيف يأخذ الرشوة عليه أو على الباطل. والله أعلم.

---

(١) هو أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري، كان أحد الأعلام وأئمة الإسلام المشار إليهم بسعة الاطلاع، إليه المرجع في المشكلات والفتاوى، له تآليف نافعة منها: الجوهرة أنشأها في ليلة واحدة، وكانت وفاته وهو راجع من الحج سنة: ١٠٤١ الشجرة (٤٢١/١).

(٢) هو أبو علي عمر بن محمد بن علوان التونسي، الإمام الفقيه العالم العمدة، أخذ عن أئمة وعنه أبو محمد عبد الله التجاني صاحب الرحلة، توفي في سنة ٧١٠ وقيل: سنة ٧١٦ ـ الشجرة (٢٩٥/١).

(٣) يعني إبراهيم المذكور.

وقد تكلم سيدي عبد الله في طرد الضوال والهمل على هذه المسألة فأجاد على عادته.

خلو الزمان عن مجتهد:

(والأرض لا عن قائم مجتهد تخلو إلى تزلزل القواعد)

يعني: أنه لم يقع في الأرض خلو الزمان عن مجتهد مطلق أو مقيد، قائم لله بالحجة على خلقه، تفوض له الفتوى، وينصر السنة بالتعليم والأمر باتباعها، وينكر البدعة ويحذر من ارتكابها؛ سوءا كان ذلك القائم مجددا أم لا، ما لم تتزلزل قواعد الزمان أي يختل نظام الدنيا، كطلوع الشمس من مغربها؛ ويحتمل أن يراد بها قواعد الدين، وتزلزلها تعطلها والإعراض عنها.

وفي إيقاظ الوسنان[١]: قال الحنابلة لا يخلو الزمان من مجتهد ولو مقيدا، وهو قول ابن دقيق العيد. وقال الزركشي في البحر: لم ينفرد بذلك الحنابلة، بل جزم به جماعة منهم الأستاذ أبو إسحاق والزبيري[٢] اهـ مختصرا وقد ألف السيوطي كتابه المسمى: «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل زمن فرض».

ودليل عدم الوقوع حديث الصحيحين: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله**»[٣]. قال البخاري: وهم أهل العلم، فإن تزلزلت قواعد الدين أو الدنيا خلا الزمان من المجتهد المذكور،

---

(١) أي في العمل بالحديث والقرآن لمحمد بن علي السنوسي الحسني، وهو المتأخر وقد تقدمت ترجمته.

(٢) هو الإمام الجليل أبو عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان، من ذرية الزبير ابن العوام الأسدي، من كبار أئمة الشافعية له كتاب المسكت والكافي وغيرهما، كان إماما حافظا للمذهب عارفا بالأدب خبيرا بالأنساب، مات سنة: سبع عشرة وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٩٥).

(٣) تقدم.

لحديث الصحيحين: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلمَ بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالم اتخذ الناسُ رؤوسا جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا**»[1]، وقوله ﷺ: «**إن بين يدي الساعة أياما يُرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل**»[2] أخرجه مسلم.

وقال عالم الأقطار الشامية ابن أبي الدم بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق: هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوها مخرجة على مذهب إمامه؛ ما ذاك إلا أن الله أعجز الخلائق عن هذا إعلاما لعباده بتصرم الزمان وقرب الساعة وأن ذلك من أشراطها اهـ من كتابه أدب القاضي. وقد نقله عنه المناوي في فيض القدير.

(وهو جائز بحكم العقل مع احتمال كونه بالنقل)

يعني: أن خلو الزمان من مجتهد مطلق أو مقيد قبل تزلزل القواعد جائز عقلا؛ ويحتمل أن يكون جوازه بالنقل، أي بالشرع أيضاً، كما قال التفتازاني، واختاره بعضهم واستدل بحديث قبض العلم بقبض العلماء المتقدم. وكلما جاز الشيء شرعا جاز عقلا، ولا ينعكس إلا جزئيا.

لا يجوز للعامي الرجوع إذا عمل بفتوى المجتهد:

(وإن بقول ذي اجتهاد قد عَمِل من عَمَّ فالرجوع عنه منحظل)

أي أن العامي إذا عمل بقول المجتهد في مسألة لا يجوز له اتفاقا الرجوع عنه إلى قول غيره في مثلها؛ لأنه قد التزم ذلك بالفراغ من العمل به، والمراد بهذا العامي الذي لم يلتزم مذهبا معينا، وإلا فسيأتي.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم «باب كيف يقبض العلم» (رقم: ١٠٠)، ومسلم «باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل» (رقم: ٦٧٩٦).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب العلم «باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل» (رقم: ٦٧٨٨).

وإذا قلنا بوجوب تكرار سؤال المجتهد إذا عاد مثل الواقعة، فتغير اجتهاد المفتي الأول لم يجب عليه العمل بقوله الثاني؛ لأنه لم يعمل به حتى يكون ملتزما له.

(إلا فهل يلزم أو لا يلزم إلا الذي شَرَع أو يلتزِم

يعني: أنه إذا لم يعمل بقول المجتهد بعد ما أفتاه، فهل يلزمه العمل به بمجرد الإفتاء، لأنه في حقه كالدليل في حق المجتهد؛ أو لا يلزمه إلا بالشروع في العمل به، فإن لم يشرع لم يلزمه؛ أو يلزِمه العمل به بالعزم عليه في تلك الحادثة، وإلا لم يلزمه؟. قال في الأصل: وينبغي أن يكون الشروع في العمل به كالالتزام، أو هو منه.

(رجوعه في غيره لآخَر يجوز للإجماع عند الأكثر

يعني: أن العامي يجوز له عند الأكثر الرجوع إلى قول غير المجتهد الذي استفتاه أولا في حكم آخر غير الذي أفتاه فيه الأول، فقوله: (لآخَر) يعني لمجتهد آخر؛ ودليل ذلك الإجماع من الصحابة ﷺ على أنه يسوغ للعامي السؤال لكل عالم؛ لأن كل مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعين الأول للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله، فكذلك في المسألة الأخرى قاله الحطاب.

وقال القرافي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء، وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر وغيرهما فله أن يستفتي أبا هريرة مثلا ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير نكير؛ فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل اهـ.

وقد تعقبه ابن عاشور في حاشيته بقوله: واعلم أن دعوى الإجماع لا تتم، إذ لا دليل على علم أبي هريرة مثلا بأن مستفتيه قد استفتى قبله أبا بكر، وعلى تسليم علمه فلا يستلزم ذلك أنه أباح له العمل بأي القولين شاء في المسألة الواحدة، بل لا معنى للإفتاء إلا تعيين العمل بما أفتاه به، وقد ثبت من قضايا عن بعض الصحابة ﷺ أفتوا فيها، ثم بلغهم مخالفة

غيرهم، فراجعوه وأنكروا عليه، أو رجعوا له؛ ومنها كثير في صحيح البخاري؛ ولو سلم فهو إجماع سكوتي وليس بحجة، خصوصا مع عدم تحقق بلوغ المخالفة، على أن ذلك كله قبل تدوين مذاهب يجد فيها المستفتي المقلد كل ما يحتاجه. وبعد كونه كذلك فإن تتبع الرخص ضرب من ضروب التشهي؛ وبيّن أبو إسحاق الشاطبي أنه من الهوى، ولذا رجح الجمهور وجوب التزام مذهب معين، لأن الترجيح صعب على العامة عند التعارض، فلو انتقل تتبعا للسهولة فهو لعب وتهاون بالدين، لأنه يجب توخي حكم الله ومراده لا مراد المكلف، والتقليد ضرورة تقدر بقدرها، فإذا فاته البحث عن حكم الله بالنظر والاجتهاد فلا يفوته البحث عنه بانتخاب مذهب يرجح صوابه لعدالة وعلم إمامه، ثم طرق ترجيحه سؤال العلماء ومطالعة التراجم ومعرفة أصول ذلك الإمام على حسب مرتبة هذا العامي في فهم المرجحات اهـ

ومقابل قول الأكثر قول بعضهم: إنه لا يجوز له الرجوع، لأنه بسؤاله المجتهد الأول وعمله بفتواه التزم مذهبه.

وفرق إمام الحرمين بين عصر الصحابة والتابعين وبين الأعصار التي استقرت فيها المذاهب، فأجاز الرجوع للعامي في الأول دون الثاني.

خروج العامي عن مذهبه الذي التزم إلى غيره في بعض الجزئيات:

(وذو التزامِ مذهبٍ هل ينتقل أو لا وتفصيلٌ أصح ما نقل)

اعلم أنهم قد اختلفوا هل يجب على العامي والعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين أم لا؟ والأصح الأول؛ وعليه فهل يجوز لمن التزم مذهبا معينا أن ينتقل عنه إلى تقليد غيره، مع بقائه على التزام ذلك المذهب؟ فقيل: لا يجوز، وهو للمازري والغزالي، ووجهه أنه لما التزم ذلك المذهب لزمه؛ وقيل: يجوز له مطلقا، لأن المذاهب كلها على هدى، فذلك المذهب بعينه لا يلزمه،

والتزام ما لا يَلزَم لا يَلزَم؛ ثالثها وهو الأصح التفصيلُ، فيجوز الانتقال فيما لم يعمل به، ويمنع فيما عمل به.

(ومن أجاز للخروج قيدا بأنه لا بد أن يعتقدا
فضلا له وأنه لم يبتدع بخُلف الإجماع وإلا يمتنع)

يعني: أن من أجاز الخروج من مذهب إلى مذهب آخر قيد الجواز بثلاثة شروط: الأول منها:

أنه لا بد أن يعتقد فضل المنتقَل إليه، ولو بوصول أخباره، ولا يقلده في عماية؛ قال في الأصل: ولعل المراد بكونه من أهل الفضل كونه من أهل الدين والورع والاعتقاد الحسن، ومن أهل الفضل في العلم، لثبوت كونه مجتهدا اهـ

وبه يعلم أنه ليس المراد فضل المذهب المنتقل إليه أي رجحانه، خلاف ما شرح به مختصرو شرح الناظم. وأصل عبارة النظم للقرافي في التنقيح، قال: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه، ولا يقلده في عماية اهـ

والثاني: أن لا يبتدع المنتقِل بمخالفته للإجماع، كأن يجمع بين مذهبين على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق مقلدا للشافعي، ولا ولي مقلدا لأبي حنيفة، ولا شهود عند العقد مقلدا لمالك؛ فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد، والموجب في منع هذه الصورة أنه لو سأل كل عالم عنها لأفتاه بمنعها؛ فمجموع الصورة لم يقل به أحد اهـ

قلت: وقوله: بغير صداق أي مقدر بربع دينار ونحوه، لا أنه بغير صداق البتة، لأن هذا لم يقل به أحد.

وقال أبو عمر بن عبد البر: من أخذ برخصة كل عالم فقد جمع الشر كله.

وأشار إلى الثالث بقوله:

(وعدم التقليد فيما لو حكم   قاض به بالنقض حكمُه يُؤَم)

يعني أن ثالث الشروط عدم تقليد المذهب المنتقَل إليه فيما ينقض فيه حكم الحاكم، وهو المتقدم في قول بعضهم:

(إذا قضى حاكم يوما بأربعة   .... إلخ البيتين)

لأنه إذا لم نُقره شرعا مع تأكيده بقضاء المجتهد فأولى أن لا نُقِره إذا لم يتأكد به.

تتبع الرخص:

وهذا هو المراد بقولهم: يمتنع تتبع الرخص؛ وفسره بعضهم بأن يأخذ من كل مذهب ما هو أسهل عليه، فيما يقع من المسائل، وإن كان لا ينقض فيه حكم الحاكم.

ونقل السبكي عن أبي إسحاق المروزي[١] جواز تتبع الرخص، والمراد بها رخص المذاهب. لكن نظّر في عزوه للمروزي ولي الدين والمحلي، فإنه نقل عنه الرافعي وغيره خلاف ذلك.

ونقل حلولو في الضياء اللامع عن الخليلي ـ قال: وهو أحد من تعرض لشرح هذا الكتاب ـ جوازه للموسوس دون غيره، قال: ولم أطلع عليه لغيره، وهو له وجه من النظر اهـ

وفي هذا قلت:

وللموسوس تتبع الرخص   لا غيره فهو به مما يخص
إلى الخليلي عزا حلولو   وذاك في الضيا له حلول

قال ابن عاشور: ذكر هذا ـ يعني منع تتبع الرخص ـ أكثر العلماء، ولم يخالف فيه إلا أبو إسحاق المروزي؛ ومعنى تتبع الرخص أن يأخذ

---

(١) هو إبراهيم بن أحمد المروزي، أحد أئمة المذهب الشافعي، أخذ الفقه عن ابن سريج والإصطخري، وانتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، وصنف كتبا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة يفتي ويدرس وانتفع به أهلها وصاروا أئمة كابن أبي هريرة، توفي سنة: أربعين وثلاثمائة. طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة (١/١٠٥).

العامي بالأسهل عليه والملائم من الأقوال منتقلا من مذهب إلى غيره بعد التزامه وغلبة ظن رجحانه، أو عند تعارض الفتاوي عنده، بحيث لا يكون الطريق للترجيح عنده إلا ملاءمة ما يخف عليه، أما لو كان رأيه في اتباع الأخف مبنيا على اعتقاده أنه الأليق بحالته لأجل المشقة، كاتباع كثير من الحنفية مذهب مالك في عدم نقض الوضوء بسيلان الدم فلا ضير في ذلك.

والحاصل أنه يتعذر إعطاء قاعدة مطردة في تتبع الأخف، وقد بيّن الشاطبي أن تتبع الرخص للعامي بمنزلة أخذ المجتهد بما يهواه من الأدلة ولو علم ضعفه، وفي ذلك من تحكيم الهوى ما فيه، وذكر البرزلي في باب البيوع من فتاويه عن ابن العربي أنه لا يجوز للعامي تتبع ما يوافق غرضه من المذاهب وذلك لعب اهـ

الانتقال من مذهب إلى آخر:

(أما التمذهب بغير الأول فصنعُ غير واحد مبجل)

يعني: أن التمذهب بغير المذهب الأول الذي كان عليه، كأن يصير شافعيًّا بعد أن كان مالكيا، أو بالعكس، فجائز، لأنه فعله غير واحد من العلماء؛ لأن المذاهب كلها طرق للجنة.

(كحجة الإسلام والطحاوي وابن دقيق العيد ذي الفتاوي)

يعني أن ممن فعل ذلك من العلماء المعظمين أبا حامد الغزالي، فقد انتقل آخر عمره إلى مذهب مالك؛ لأنه رآه أكثر احتياطا؛ وقد كان شافعيا. قاله في الأصل.

وانظر في هذا، فإن الغزالي لو انتقل لمذهب مالك لكان انتقاله أشهر، لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله متواترا، وما يوم حليمة بسر، ولترجم له المالكية في طبقاتهم، ونقلوا أقواله. وقد رأيت في شجرة النور الزكية أنه انتقل إلى مذهب مالك في بعض المسائل، فلينظر، مع أن من آخر مؤلفاته المستصفى، وقد انتصر فيه لمذهب الشافعي انتصارا قويا.

اختيار الغزالي لمذهب مالك في بعض المسائل:

ثم بعد كتبي هذا رأيت الشيخ العلامة المحدث عبد الحي الكتاني ألف رسالة سماها: «أقوم المسارب والمسالك المؤدية إلى أن الغزالي لم يعتنق قط مذهب مالك»؛ وقد بالغ فيها في الرد على من زعم انتقال الغزالي. وقال: إن مرجع من يزعم أن الغزالي صار مالكيا إلى كتاب المعزى في أخبار الشيخ أبي يعزى للشيخ العالم العامل نادرة وقته في كثرة المصنفات والمجاهدات أبي العباس أحمد ابن قاسم الصومعي التادلي المتوفى سنة ثلاث عشرة بعد الألف؛ وقد نقل ذلك عن ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح كتاب ابن الجلاب في باب المياه.

قال عبد الحي: فظهر المحل الذي منه سرى لصاحب المعزى الغلط، وحير من قلده وأوقعهم في شطط؛ وذلك أن ابن العربي كان يتكلم في مسألة المياه والخلاف الذي فيها بين المالكية والشافعية واستصواب مذهب مالك، فقال: إن شيخنا الغزالي مع كونه على مذهب الشافعي قد جرى في هذه المسألة على مذهب مالك. فكان يلزم الصومعي أن يذكر الموطن الذي قال فيه ابن العربي ذلك، ولو فعل لما وقع وأوقع في هذا اللبس. فكلام ابن العربي ذكره في مسألة خاصة، لا في عموم مسائل المذهب وقواعده، وخروج الرجل في مسألة واحدة من مذهب إلى مذهب لا يصيره من ذلك المذهب كليا، مع أن عبارة ابن العربي هذه قد استحرشها واستغلظها جماعة من الفحول، فإني رأيت إمام المذهب أبا العباس زروق بعد أن أوردها في شرحه على قواعد العقائد أتبعها بالنقد والنقض؛ وهذا سياقه: سمعت أبا عبد الله القوري[1] يقول: قال ابن

---

(١) هو محمد بن قاسم بن محمد بن أحمد بن محمد القوري، بفتح القاف وسكون الواو ثم راء نسبة لبلدة قريبة من اشبيلية ـ الإمام العلامة المشار إليه في سماء تحقيق العلوم العقلية والنقلية، مفتي فاس العالم العامل، كان آية في التبحر في العلم والتصرف فيه واستحضار نوازل الفقه وقضايا التواريخ، وتوفى عام: اثنين وسبعين وثمانمائة. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٣١٨).



العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب: لما تغلغل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع إلى المقصود من مذهب مالك وقال به اهـ. قلت: ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحروشة والضعف والله أعلم اهـ منه باللفظ.

فابن العربي قصد رجوع الغزالي في مسألة المياه خاصة؛ وقد تكلم الغزالي على المسألة في كتاب الطهارة من الإحياء، وقال: هذا هو مذهب الشافعي ﷺ؛ وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك ﷺ في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه، ومثار الوسواس اشتراط القلتين، ولأجله شق على الناس ذلك، وهو لعمري سبب المشقة ويعرفه من يجربه ويتأمله. وقد أطال في هذا فانظره. والله تعالى أعلم.

ومنهم كذلك أبو جعفر الطحاوي، انتقل من مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة، وكان قد صعُب عليه مذهب الشافعي حتى حلف خاله المزني أنه لا يحصل منه على شيء؛ فلما انتقل إلى مذهب أبي حنيفة وتفقه فيه كان يقول: لو أدركني خالي لكفر عن يمينه.

ومنهم ابن دقيق العيد، فقد انتقل من مذهب مالك إلى مذهب الشافعي، فكان يفتي في المذهبين.

وممن انتقل عن مذهبه أيضاً ابن مالك النحوي، كان ظاهريا مدة إقامته بالأندلس، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي في الشام لأمر اقتضى ذلك. كذا في الأصل، وهو مخالف لما في نفح الطيب أنه كان مالكيا.

وممن انتقل من مذهبه لغيره جماعة آخرون، منهم عبد العزيز بن عمران[1]، كان مالكيا فلما قدم الشافعي رحمه الله تعالى على مصر تفقه عليه، وأبو ثور من المذهب الحنفي إلى مذهب الشافعي، وابن عبد الحكم

(١) هو عبد العزيز بن عمران بن أيوب، الإمام أبو علي الخزاعي مولاهم المصري الفقيه، أخذ عن الشافعي وعن عبد الله بن وهب، توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين. طبقات الشافعية الكبرى (١٤٣/٢).

من مذهب مالك إلى الشافعي ثم عاد، وأبو جعفر بن نصر[١] من الحنبلي إلى الشافعي، والإمام السمعاني[٢] من الحنفي إلى الشافعي، والخطيب البغدادي والآمدي وابن برهان من الحنبلي إلى الشافعي، وابن فارس صاحب المجمل من الشافعي إلى المالكي، وابن الدهان[٣] من الحنبلي

(١) لعله محمد بن أحمد بن نصر أبو جعفر الترمذي الإمام الزاهد الورع، سكن بغداد وكان شيخ الشافعية بالعراق قبل ابن سريج وتفقه على الربيع وغيره من أصحاب الشافعي، وتوفي سنة: خمس وتسعين ومائتين. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٨٢/١ ـ ٨٣) لكن الذي فيها أنه كان حنيفا ثم صار شافعيا لمنام رآه.

(٢) المراد هو أبو المظفر صاحب القواطع في أصول الفقه وقد تقدمت ترجمته، فقد ذكر السبكي أنه كان والده الإمام أبو منصور من أئمة الحنفية فولد له ولدان أحدهما أبو المظفر هذا والثاني أبو القاسم علي وتفقها عليه وبرعا في مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، ثم دخل أبو المظفر بغداد في سنة: إحدى وستين وأربعمائة، وناظر بها الفقهاء وجرت بينه وبين أبي نصر بن الصباغ مناظرة أجاد فيها الكلام، واجتمع بالشيخ أبي إسحاق الشيرازي وهو إذ ذاك حنفي، ثم خرج إلى الحجاز ثم لما قضى حجه عاد إلى خراسان ودخل مرو في سنة: ثمان وستين وأربعمائة وألقى عصا السفر بها واستقر قلد الشافعي ورجع عن مذهب أبي حنيفة رحمهما الله، وترك طريقته التي ناظر عليها أكثر من ثلاثين سنة، قال أبو المظفر فيما يحكيه عن نفسه: لما اختلج في ذهني تقليد الشافعي وزاد التردد عندي رأيت رب العزة جل جلاله في المنام فقال: عد إلينا يا أبا المظفر فانتبهت وعلمت أنه يريد مذهب الشافعي فرجعت إليه. طبقات الشافعية الكبرى (٣٣٦/٥).

(٣) هو الوجيه المبارك بن المبارك أبو بكر ابن الدهان النحوي، المتوفى في سنة: اثنتي عشرة وستمائة. ترجم له السبكي في الطبقات الكبرى (٣٥٤/٨) لكن الذي فيها أنه كان في أول أمره على مذهب أبي حنيفة ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، لكن ذكر تمذهبه بالحنبلي أولا السيوطي في بغية الوعاة (٢٧٣/٢) قال: كان حنبليا ثم تحول حنفيا ثم لما درس النحو بالنظامية صار شافعيا لأنه شرط الواقف، فقال فيه بعض تلامذته:

ألا مبلغ عني الوجيه رسالة ... وإن كان لا تجدي إليه الرسائل
تمذهبت للنعمان بعد ابن حنبل ... وذلك لما أعوزتك المآكل
وما اخترت رأي الشافعي ديانة ... ولكن لأن تهوى الذي منه حاصل
وعما قليل أنت لا شك صائر ... إلى مالك فافطن لما أنا قائل

قال السيوطي: هكذا تكون التلامذة، يتخرجون بأشياخهم ثم يهجونهم! لا قوة إلا بالله.

للحنفي ثم تحول شافعيا، وأبو حيان من الظاهري للشافعي ذكره الأسنوي وغيره اهـ من فيض القدير على الجامع الصغير عند حديث: «**اختلاف أمتي رحمة**»[١].

وقال سيدي عبد الله في طرد الضوال والهمل ناقلا عن الميزان بعدما عد جماعة منهم قائلا: إنهم انتقلوا من مذهب إلى مذهب من غير إنكار على أحد منهم، وذلك إجماع سكوتي اهـ منه.

(إن ينتقل لغرضٍ صحيح ككونه سهلا أو الترجيح)

يعني أنه يجوز الانتقال من مذهب كان الشخص قد التزمه إلى مذهب آخر يلتزمه، إذا كان الانتقال لغرضٍ صحيح، أي يجيزه الشرع، ككون المذهب المنتقل إليه سهلا، والمنتقل منه صعبا؛ فيرجو سرعة التفقه فيه، فهذا يجب عليه الانتقال. قال السيوطي: وأظن هذا هو سبب انتقال الطحاوي؛ ومن الغرض الصحيح الانتقال لرجحان المذهب المنتقل إليه، لما رآه من وضوح أدلته وقوتها؛ وهل يجب الانتقال حينئذٍ، أو يجوز؟ احتمالان ذكرهما الشعراني في الميزان.

(وذُم من نوى الدنى بالقيس على مهاجرٍ لأم قيس)

يعني أن الانتقال لقصد الدنيا من غير ضرورة مذموم، كانتقاله لأجل كون المذهب المنتقل إليه له أوقاف تصرف على أهله؛وذلك بالقياس على مهاجرٍ أم قيس، وهو رجل هاجر من مكة أو غيرها إلى المدينة قاصدا بهجرته امرأة تسمى أم قيس؛ فقال ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه**»[٢] قاله في الأصل.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الحديث أخرجه ـ دون بيان سببه ـ البخاري في كتاب بدء الوحي (رقم: ١)، ونحوه لمسلم في كتاب الإمارة «باب قوله ﷺ **إنما الأعمال بالنية**. .إلخ» (رقم: ٤٩٢٧). قال ابن حجر في فتح الباري (١/١٠): أما كونه ـ أي الحديث ـ كان في ابتداء=

لكن الشعراني في الميزان جعل هذا قسمين: الأول: من انتقل لأمر دنيوي اقتضته الحاجة إلى الرفاهية اللائقة به كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الملوك وأكابر الدنيا، فهذا حكمه حكم مهاجر أم قيس، لأنه الأعز من مقاصده. الثاني: من انتقل لأمر دينوي، لكنه عامي لا يعرف الفقه، وليس له من المذهب سوى الاسم كغالب المباشرين وأركان الدولة وخدامهم، فمثل هذا أمره خفيف إذا انتقل من مذهبه الذي كان يزعم أنه متقيد به، ولا يبلغ إلى حد التحريم، لأنه عامي لا مذهب له، فهو كمن أسلم جديدا، له التمذهب بأي مذهب شاء من مذاهب الأئمة اهـ.

(وإن عن القصدين قد تجردا من عَمّ فلتُبِحْ له ما قصدا)

يعني: أن العامي الذي ليس بفقيه إذا انتقل لغير واحد من القصدين المذكورين، بأن لم يكن لغرض ديني صحيح ولا دنيوي فاسد فلتُبحْ له ما قصد من الانتقال من مذهب إلى مذهب يلازمه.

قلت: ولعله ليس المراد أنه انتقل لغير غرض أصلا كما هو المتبادر، إذ ليس ذلك إلا تلاعبا فيما يظهر.

وأما الفقيه فيكره له أو يمنع، لأنه حصل فقه الأول، فيحتاج إلى زمن طويل لتحصيل فقه الثاني قاله السيوطي.

وهنا في ذلك وقفة، فإن الاختلاف إما في الأحكام فمسائله يسيرة، فيسهل على من أتقن مذهبا أن يعرف غيره، وإما في الاصطلاح فقد أفرد بالتصانيف، فيسهل رجوعه إليه.

= قدومه إلى المدينة فلم أر ما يدل عليه، ولعل قائله استند إلى ما روي في قصة مهاجر أم قيس، قال ابن دقيق العيد: نقلوا أن رجلا هاجر من مكة إلى المدينة لا يريد بذلك فضيلة الهجرة، وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى أم قيس، فلهذا خص في الحديث ذكر المرأة دون سائر ما ينوى به. انتهى. وهذا لو صح لم يستلزم البداءة بذكره أول الهجرة النبوية. وذكر أن قصة مهاجر أم قيس رواها سعيد بن منصور، والطبراني من طريق أخرى. قال: لكن ليس فيه أن حديث الأعمال سيق بسبب ذلك، ولم أر في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك.

ثم إن ما ذكره الناظم من الأقسام قد تبع فيه الشعراني في الميزان، وقد قال الشعراني: إنه وجده بخط السيوطي؛ وقد ذكر في الأصل كلامه مختصرا.

وجوب التزام مذهب معين:

(ثم التزام مذهب قد ذُكرا صِحةُ فرضه على من قصُرا)

يعني: أنه يجب التزام مذهب معين على من قصر باعه عن بلوغه درجة الاجتهاد المطلق؛ وقيل: لا يلزمه لانقضاء عصر الصحابة والتابعين على أنه لا يلزم أحدا أن يقلد مجتهدا معينا.

(والمجمعُ اليوم عليه الأربعه وقفو غيرها الجميع منعه)

يعني: أنه وقع الإجماع اليوم على وجوب تقليد أرباب المذاهب الأربعة؛ ومنع جميع العلماء اتباع مذهب غيرهم، من القرن الثامن الذي انقرض فيه المذهب الظاهري، سواء كان اتباعَ التزام أو مجردَ تقليد في بعض المسائل؛ لأن مذاهب غيرهم لم تحرر، ومذاهب الأربعة انتشرت حتى ظهر تقييد مطلقها، وتخصيص عامها، وشروط فروعها، بخلاف غيرهم، فتنقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملا أو مقيدا أو مخصصا لو انضبط كلام قائله لظهر، فيصير في تقليده على غير ثقة اهـ.

قال ابن حجر الهيثمي في تنبيه الأخيار بعد كلام: وحاصل المعتمد منه أي الخلاف أن القاضي والمفتي لا يجوز لهما الحكم ولا الإفتاء بخلاف ما قاله الأربعة؛ وأما العامل لنفسه فيجوز له العمل بقول لغير الأربعة بشرط علمه بصحته عمن نقل عنه، وبشرط علمه بجميع ما يشترطه القائل به وموانعه عنده، فحينئذ لا وجه لمن قال في هذا الفرد المخصوص: إنه لا يجوز تقليد القائل. ومن ثم قال بعض من منع من تقليد نحو الصحابة رضوان الله عليهم: لم نمنع ذلك لعدم جواز تقليده، وإنما منعنا ذلك لأنهم تنقل عنهم أقوال منها ما لا يصح سنده، ومنها ما

يجهل شروطه وموانعه؛ فحيث صحت نسبته إليهم وعلم ماله من شروط وموانع جاز تقليده، فاحفظ ذلك فإنه مهم أي مهم اهـ منه بزيادة إيضاح.

قال المناوي في فيض القدير: يجوز لغير العامي من الفقهاء المقلدين تقليد غير الأربعة في العمل بنفسه إن علم نسبته لمن يجوز تقليده، وجمع شروطه عنده، لكن بشرط أن لا يتتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب الأهون بحيث تنحل عنه ربقة التكليف إلخ كلامه. فانظره عند حديث: **«اختلاف أمتي رحمة»**.

ونظم هذا من قال:

وجائز تقليد غير الأربعه في غير الافتاء، وفي هذا سعه.

(حتى يجيء الفاطمي المجدِّد دين الهدى؛ لأنه مجتهد)

يعني أنه إذا جاء الفاطمي، وهو المهدي المنتظر، لا يلزم تقليد الأربعة، بل يجوز لمن تمذهب بمذهب من مذاهب الأربعة أن ينتقل إلى مذهبه؛ لأنه مجتهد، مجدِّد لما عفا من رسم الدين، وهو آخر المجتهدين، يملأ الأرض عدلا بعد ما ملئت جورا. وهو من ولد فاطمة، وأمه من ولد العباس ﷺ، واسمه محمد، وكنيته أبو القاسم، يشبه النبي ﷺ في الخُلُق لا في الخَلْق.

وقد أحسن في براعة مختتمه للكتاب، حيث ختمه بذكر المهدي، فإنه يختم به الدين، وظهوره من أشراط الساعة.

(أنهيت ما جمّعه اجتهادي وضربي الاغوارَ مع الأنجاد
مما أفادنيه دَرسُ البرره مما انطوت عليه كُتبُ المهره)

يعني: أني أيها الناظم أنهيت أي أتيت بنهاية ما جمّعه اجتهادي وبذل طاقتي في تحصيل علم الأصول وما جمعه ضربي أي خوضي في البلاد أغوارها وأنجادها في المغرب والمشرق، وذلك المجمع متلقى من

تدريس العلماء البررة، أي البارين أي المبالغين في الإحسان ببذل مسائله من كُتبِ الفقهاء المهرة في الفن.

والأغوار ج غور، وهو ما انخفض من الأرض؛ والأنجاد ج نجد، وهو ما ارتفع منها. وضربي في البيت تقرأ بغير ياء.

(كالشرح للتنقيح والتنقيح والجمع والآيات والتلويح)

يعني: أن من الكتب التي تلقى الناظم منها ما جمَّع التنقيح للقرافي المالكي وشرحه، وقد سمى التنقيح بتنقيح الفصول في علم الأصول، وقد جمع فيه مسائل المحصول للفخر الرازي، وكتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب، وكتاب ابن القصار في الأصول، مع زيادة كثيرة على هذه الكتب. و المراد بالجمع جمع الجوامع لابن السبكي، جمعه مؤلفه من زهاء مائة مصنف، ومنها الآيات البينات للعبادي، حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع. ومنها التلويح لسعد الدين التفتازاني على التنقيح لصدر الشريعة الحنفي.

(مطالِعا لابن حلولو اللامعا مع حواش تعجب المُطالِعا)

يعني: أن من الكتب التي تلقى الناظم منها ما جمعه الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لأبي العباس أحمد بن أبي زيد الشهير بابن حلولو القروي المالكي.

كذا في الأصل هنا، وظاهره أن «حلولو» لقب لأبيه لا له، والذي وقفت عليه في كتب التراجم أنها لقب له لا لأبيه، وهو ظاهر صنيع الناظم أيضاً في مواضع من كلامه، ثم رأيت في كشف الظنون نحو ما للناظم هنا، فقال في سرده لشروح جمع الجوامع ما نصه: وشرح أبي العباس أحمد بن خلف بن حلولو.

ولحلولو شرح كبير على جمع الجوامع يحيل عليه في الضياء. وله شرحان كذلك على خليل، ومختصر لنوازل البرزلي، وشرح على تنقيح القرافي.

وقد أضاف الناظم إلى ما تقدم فوائد كثيرة اقتطفها من حواش على شرح المحلي على جمع الجوامع، كحاشية ابن أبي شريف، ولعلها أول حاشية عليه؛ وحاشية الشيخ زكرياء الأنصاري، وحاشية ناصر الدين اللقاني، وحاشية شهاب الدين عميرة.

(فالحمد لله العلي المُجزل المانِح الفضل لنا المكمِّل
لنِعَمٍ عنها يكِل العد لو كان ما في الأرض لي يُمد)

المُجزل: المكثر العطايا، ومعنى (يكل) أي يعجز ويقصر (لو كان ما في الأرض) من شجر وإنس وجن (لي يُمِد) بالأقلام والتذكير بالنعم، قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾.

(ثم صلاة الله والسلام على الذي انجلى به الظلام)

أي ظلام الكفر والجهل.

(محمَّد الذي سما على السما وأهلِه من بعد ما الأرضَ سما)

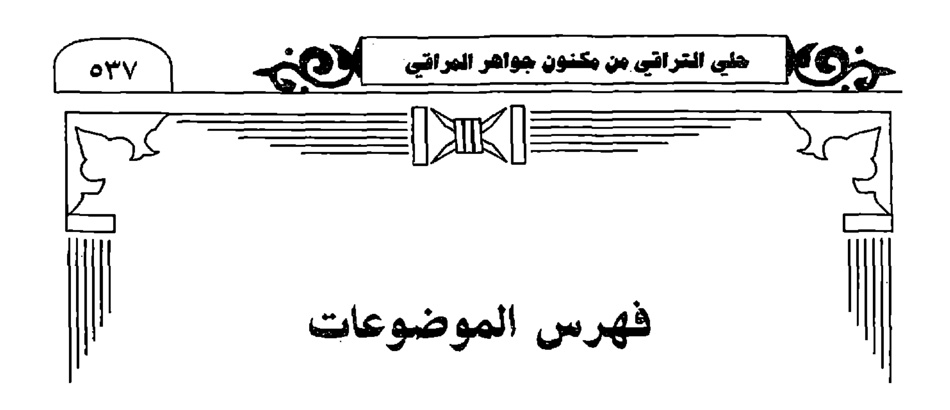
أي ارتفع على أهل الأرض أحياء وأمواتا.

(فأسألُ الحسنى وزيدا في الرضا واللطف بي في كل أمر قد قضى)

يعني فأسأل الله تعالى الحسنى أي الختم بالحسنى، أي الموت على الإيمان، (وزيدا) وهو النظر إلى وجهه الكريم، (والرضا) أي مع رضوانه الأكبر، (واللطف بي) أي الرفق (في كل أمر قد قضى) أي قدره تعالى.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة